



ÉRZÉKEK ÉS VALLÁS

SZEGEDI VALLÁSI NÉPRAJZI KÖNYVTÁR
BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS

22.

REDIGIT: BARNA GÁBOR

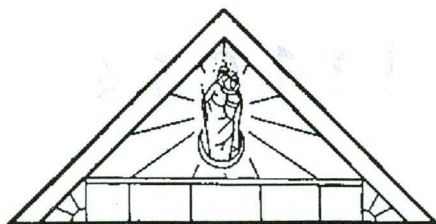
Érzékek és vallás

X 111634

ÉRZÉKEK ÉS VALLÁS

Szerkesztette
Gyöngyössy Orsolya és Bodosi-Kocsis Nóra
közreműködésével

Barna Gábor



Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék
Szeged, 2009

A kötet megjelenését támogatta a Nemzeti Kulturális Alap
és a Devotio Hungarorum Alapítvány.

nka
Nemzeti Kulturális Alap

SZTE Egyetemi Könyvtár
Egyetemi Gyűjtemény
2

HELYBEN
OLVASHATÓ

A borítón

Oltár (Kunszentmárton, Szent Márton plébániatemplom,
Terendi Viktória felvétele, 2009.)



© Szerzők és szerkesztők, 2009

Minden jog fenntartva!

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000768448

ISSN 1419-1288
ISBN 978-963-482-973-7

X 111634

Készítette az
KIADÓ ÉS NYOMDA Kft.
Felelős vezető: Fonyódi Ottó
www.efonyomda.hu

TARTALOM

AZ ÉRZÉKEK ÉS A VALLÁS

- Barna Gábor: Az érzékek és a vallás. Néprajzi kérdések és problémák.....	9
Voigt Vilmos: Az érzékek antropológiája	13
Süle Ferenc: Exterocepció – interocepció.....	20
Szabó Ferenc: Az érzékek alkalmazása az Isten-kapcsolatban. Szent Ignác egyik elmélkedési módszere	26
Cselényi István: Az öt érzékszerv liturgiája a keleti egyházban	34
Járolti József: Az érzékek szerepe a gyulai esperesi kerület katolikus templomainak kialakításában és liturgikus gyakorlatában.....	43
Kakuk Mátyás: Alán – oszét adalékok az „Érzékek és vallás” c. konferencia anyagához	51

ÉRINTÉS ÉS SZAGLÁS

✓ Fényes Balázs – Gleszer Norbert: Igazak érintése. A szent, a tiszta és a tisztátalan fogalma Magyarországon a cádikok iránti tisztelet meg- nyilvánulásaiban.....	67
Török József: A tömjén szerepe és jelentéstartalma a keresztény liturgiában.....	84
Szigeti Jenő: A Bibliai gesztusokról. Hogyan beszéltek a bibliai korban az emberek a kezükkel?	92

HALLÁS

Újváriné Illés Mária: A hit zenei szimbólumai Liszt: Christus és Brahms: Német requiem című művében	101
Kámán Erzsébet: Az ének érzelmi és költői szimbólumai. Egy orosz virrasztó ének a 20. század végéről.....	113
Silling István: Kommunikáció a harangok nyelvén. Kupuszinai példa.....	119
Bodosi-Kocsis Nóra: Az Úr lótusz lábainak dicsérete, avagy a vallásos zene szerepe egy magyar vainsava közösség életében.....	126

ÍZLELÉS

Gáspár Dorottya: Étel, ital a halottkultuszban (Római kor).....	135
Oláh János: A zsidóság böjtjei, mint kollektív történelmi emlékeztető napok ...	142
Janka György: „Az érzékek megtisztítása” Adalékok a keresztény böjt történetéhez	153
Puskás Katalin: „Megszentelt étkezés”. Ízlelés és vallásgyakorlat a magyarországi szerb ünnepeken.....	172

LÁTÁS

Szilárdfy Zoltán: A szakrális viasz, különös tekintettel a húsvéti gyertyára.....	189
Iancu Laura: „Édesanyám nem használ gyertyát! Ő nem lát!” A gyertya, mint a világosságtól a Fényig tartó peregrináció szentelménye	197
Hetény János: A látás Istenhez vezető vágya és gyakorlata a Bibliában	211
Prokopp Mária: Az Irgalmasság hét cselekedete és a hét főbűn párhuzamba állítása a lőcsei plébániatemplom 14.századi falképén	219
Újvári Edit: Egy vallási eszme képi reprezentációja: a Verduni oltár tipológiai kompozíciója	226
Puskás Bernadett: Az ikon a görög katolikusok liturgikus gyakorlatában: a sátoraljaújhelyi ikonosztázion	239
Szőke Anna: Az alkotás mint csodálatos „mágia”	256
Egyházzenei áhítat programja	265

AZ ÉRZÉKEK ÉS A VALLÁS

AZ ÉRZÉKEK ÉS A VALLÁS

Néprajzi kérdések és problémák – tudományok mezsgyéjén

Rövid bevezetőmben néhány gondolattal csupán utalni szeretnék konferenciánk témakörének összetettségére, aktualitására, s egy-két problémájára.

Az ember az őt körülvevő természeti és társadalmi valósággal érzékszervein keresztül szembesül. Azok segítségével ismerheti meg azt, vehet észre összefüggéseket, alakíthat ki viszonyulásokat. Az érzékek kapuk az emlékezethez, kapuk az ismerethez. Ez egyfajta megismerés és kommunikáció, amely kulturálisan meghatározott, kultúrától függő formákat alakít ki. Az érzékek kulturális használata nem esetleges tehát, hanem kulturális rendszerként írható le. A szabályok azonban nem kőbevésettek, az idő múlásával, a körülmények változásával módosulhatnak. Különösen erős változások következtek be az elmúlt két évszázadban a technikai civilizáció gyors előretörésével.

Ez vonatkozik nemcsak az érzékek kultúrájára, hanem az érzéki megismerés tudományos kutatására. Az érzéki észlelés felületi megismerésétől a megértettség állapotáig módosult a helyzet. Ez az elmúlt két, két és fél évszázad érzékekre vonatkozó pszichológiai, természettudományos és orvosi vizsgálatainak, kutatásainak következménye. Tanulságaik beépültek mindennapjainkba, a 20–21. század kereskedelmi és reklámtevékenységébe is. Újabban megjelent már az érzékek „virtuális realitása”, nemcsak a számítógépes játékok révén, hanem a számítógép segítségével megkezdődött az érzékek digitalizálása, egy virtuális világ megteremtése.

Néhány példával folyamatokra szeretnék utalni. Korunkra a látás, a vizualitás dominanciája és technicizálódása jellemző (tévé, film, magazinok). Ízlelés vonatkozásában is sok változást látunk: egyfajta erős internacionalizálást. Gondoljunk csak a nemzetközi gyorsétkeztetési láncokra: McDonald's éttermek, kínai éttermek, olasz pizzériák kínálatára. Az ízek nemzetköziesítése mellett ugyanakkor, mintegy ennek ellentetjeként/kiegészítéseként a lokális ízek, a történeti korok ízeinek felhasználását is látjuk a különböző helyi ünnepeken, fesztiválokon. Ennek nyilván szerepe van a lokális identitás formálásában. Történetileg nézve egyfajta „savanyú” múlt áll szemben napjaink „édes” korszakával.

A technikai civilizáció nagymértékben hatott az érzékek használatára, kultúrájára. A gépesítéssel új zajforrások jelentek meg. Olyanok, amelyek korábban ismeretlenek voltak: vasút, gyárak gépei, de említhetjük akár napjaink technozenejét, a diszkókat, a fiatalok walkmanjeit, discmanjeit, amelyek életük elmaradhatatlan részei.

Az európai közgondolkodás az idők folyamán feminizálta és esztétizálta az érzékszerveket, s az érzéki észlelést. Más szavakkal, úgy vélték, hogy a nő az



érzékek és az érzelmek által determinált, míg a férfiak gondolkodására a ráció, a realitás elismerése a meghatározó.

A technikai civilizáció korában és eszközei révén az érzékszervek használatából az emberi test is kikapcsolható, példa erre a fénykép, a film – a látványt egy eszköz segítségével rögzítjük. A technikai civilizáció megváltoztatta, a látás dominanciája mellé felzárkóztatta a szaglás és a hallás kultúráját is. A modern technikai eszközök (pl. mikroszkóp, látcső) feljavíthatják érzékszerveinket, de az érzékelést egyedivé és szubjektívvá is tehetik. Találkozunk az érzékek rafinált formálásával is, elsősorban a kozmetikumok, a testápolók világában.

A különböző kultúrák és a különböző vallások eltérő módon viszonyultak és viszonyulnak az érzékekhez. Elég itt csak utalni India, Kína, a görög-római természetfilozófia, a középkori arab és keresztény természetfilozófia felfogására. Az iszlám a vallásosságnak öt tartóoszlopát ismeri: a hit, a napi ötszöri ima, az alamizna, a böjt és a mekkai zarándoklat. A zsidó vallásban Mózes öt könyvét szívesen azonosították egy-egy érzékszervvel: Teremtés (Genesis) = a szem, a látás, a Kivonulás (Exodus) = a hallás, a fül, a Leviták = szaglás, a Számok (Numeri) = ízlelés és a Második Törvénykönyv (Deuteronomium) = tapintás.¹ Az érzékszerveket nemcsak a különböző kultúrák, hanem az egyes vallások is rangsorolták: első helyen áll a látás, a másodikon a hallás (Hall meg Izrael), ezt követi a szaglás, az ízlelés és a tapintás.

Az egyes rítusokban más és más az egyes érzékszervek dominanciája: keleti–nyugati, katolikus – ortodox – protestáns különbségeket említhetünk. Az érzékek használata a rítusok jelentést-hordozó fontos része, bekapcsolásuk az összhang, harmónia megszerkesztésében, vagy visszaállításában fontos lehet. A keresztény vallás(ok)ban a látás és a hallás a legfontosabb. A látást talán külön nem kell hangsúlyozni. A katolikus vallás templomainak oltárai, képei, vagy a keleti rítusban pl. az ikonosztázionok jelzik ezt. Figyelemre méltó azonban, hogy korunkban mind több „lelki látással, látomással, jelenéssel” találkozunk. A protestantizmusban, különösen a református vallásban a hallás a hit, a hitbéli ismeret legfontosabb forrása (a hit hallásból van). A liturgiában a beszéd és az ének/zene mellett fontos helye van a csöndnek. Az ízlelés a vallások áldozatbemutatásainál kap helyet: az áldozásban, az úrvacsorában, a keleti rítus halotti szertartásaiban. A jó íz a numinózus, az Isten sajátja: „Ízleljétek és lássátok, milyen édes az Úr!” még akkor is igaz, ha eleve metaforikusan kell érteni. Az érintés/tapintás a vallásban is a találkozás jele, mint a gesztusok között a csók, a simogatás, az érintés. Ez utóbbinál csak utalok a kegytárgyakkal kapcsolatos *érintőzés*re, amelyet különösen Csíksomlyóról ismerhetünk. A jó illat a szentség kifejezője – szentek legendái igazolják ezt.

Az egyén, az ember teljes személyiségével részt akar venni a vallásgyakorlásban. Az öt érzék ezt a teljességet fejezi ki. Az ünnep az érzékek komplex és általában intenzív használatának alkalma. Az istentisztelet ünnepi alkalom, ezért él az érzékek intenzív felhasználásával. Az istentisztelet szakrális dráma, amely – ha eltérő módon is – minden érzékszervünkre hat. Az érzékek használatának

¹ JÜTTE 2000. 90.

vagy éppen kikapcsolásának (a böjt, a csöndre gondolok például) fontos szerepe lehet a szimbólumokban. A szimbólumok használata az érzékek alkalmazását jelentheti. Ez pedig ünnepélyességet biztosít. Az érzékek kaput teremtenek az érzelmekhez, de nem keverendők össze az érzelmekkel.

Az ötös szám a vallásokban fontosnak tűnik, s gyakran összefüggésbe hozzák az öt érzékszervvel. De persze mással is, az öt angyali karral és Krisztus öt sebével. A középkori művészetben az öt érzék marginális jelentőségűnek tűnik, hiszen a reformáció korában egyfajta testellenesség bukkan fel mind a katolikus, mind pedig a protestáns kegyességben, amit sokan máig jellemzőnek tartanak a kereszténységre. A katolikus restauráció, a barokk idején látunk példát az érzékek képi megjelenítésére. Egyetlen példát mutatok erre: Juan Antonio Escalante képeinek címe: *A hit győzelme az érzékek felett* szemlélteti a kor hivatalos katolikus egyházi felfogását. A hitet egy női alak személyesíti meg, balján a kereszttel, jobbján a kehellyel. Az öt érzékszervet egy-egy női alak jeleníti meg, akik gesztusaikkal jelzik, melyik érzékszervet jelenítik meg.

S mit ismer, mit vizsgált az érzékek és a vallás kapcsolatából, az előbb említett problémakörből a néprajzi, folklorisztikai, antropológiai szakkutatás? Azt mondhatom, hogy jószerivel semmit. A néprajzi/antropológiai irodalomban csaknem kizárólag Európán kívüli népeket kutattak ebből a szempontból.

Konferenciánk előadói: pszichológusok, teológusok, filológusok, néprajzosok és antropológusok, zenekutatók egyfajta első áttekintésre vállalkoztak. Úgy gondolom, az előadások összegzik eddigi tudásunkat, s nemcsak a néprajz, hanem sok más diszciplína területén és határmezsgyéjén. A legérdekesebb felismerések épp itt születhetnek. Nemzetközi összehasonlításban is elmondhatjuk, hogy úttörő a vállalkozásunk. Az elmúlt egy-két évben másutt is felfedezték az érzékek kultúráját. A holland *Etnofoor* folyóirat 2005. évi egyik számát, Regina Bendix és Donald Brenneis vendégszerkesztésében az érzékek antropológiai, néprajzi vizsgálatának szentelte. 2006. szeptember első hetében a SIEF általam vezetett vallási néprajzi munkacsoportja² éppen Szlovéniában tartott hasonló témájú nemzetközi konferenciát, aminek témáját és problémakörét Leonard Norman Primiano javaslatára (Cabrini College, Radnor, USA) már 2002-ben, a munkacsoport Edinburgh-i konferenciáján kitűztük.³

A8. Szegedi Vallási Néprajzi Konferencián elhangzó különböző szempontú előadások, elemzések, esettanulmányok megteremthetik az alapot Magyarországon az érzékek és a vallás összefüggéseivel foglalkozó kutatások elindításához, elmélyítéséhez, és lehetőséget adnak a megtermékenyítő tudományos párbeszédre is. Magyarországon ez lesz az első áttekintése a vallás és az érzékek összetett kapcsolatának.

² SIEF International Workshop for the Study of Religion

³ Azóta megjelent könyv alakban: FIKPAK – BARNA 2007.

Irodalom

BENDIX, REGINA – DONALD BRENNIS Guest editors

2005 *The Senses. Etnofoor. XVIII/1/2005.*

FIKFAK, JURIJ – BARNA, GÁBOR eds

2007 *Senses and Religion. ZRC SAZU, Ljubljana. (vesd össze: Traditiones 36/1. 2007)*

JÜTTE, ROBERT

2000 *Geschichte der Sinne. München: Beck.*

GÁBOR BARNA

SENSES AND RELIGION

Ethnological Questions and Problems at the Borders of Disciplines

One of the lessons of the anthropological study of the senses is that the senses operate in relation to each other in a continuous interplay of impressions and values. As we know sight was generally deemed to be the highest and most important of the senses in premodern Europe, within a religious context hearing – attending to the word of God – was often given primacy. Smell, taste and touch were rather neglected. The five senses are in the Christian European culture allegorically represented.

If we wish to understand the cultural formation of senses in religion(s) we have to turn to the given (European- or non-European) cultures. There are divergences from the dominant sensory model by individuals or groups in the society. There are different meanings of senses in the different Christian denominations in the Western Christianity. Some of these differences may be institutionalized. For example, women may be understood to have different ways of sensing than men. Women have been traditionally been associated with the more „corporeal“, „proximity“ senses of taste, touch and smell, while men with the more „rational“, „distance“ senses of sight and hearing. In terms of everyday practices, women were expected to concern themselves with sewing, cooking, cleaning, and child care at home, while men went out to hear and discourse, to see and „oversee“ the world. The same differences are made in the religious life as well. But what kind of role do senses play in shaping the religiosity?

The problems and questions on relations between senses and religion are not well enough elaborated in cultural anthropology, European ethnology, and folkloristics. Reading some handbooks on religion I did not find any reflections on senses. That is why I regard our conference to be important. The papers of the conference are dealing with this new viewpoint, analyzing senses in religious context, giving broader interpretation of senses in religious life and practices. The conference can pay the attention on relations of senses and religion through case studies from different disciplines, inspiring new researches.

AZ ÉRZÉKEK ANTROPOLÓGIÁJA

*Toute la conduite de nostre vie depend de nos sens
(Descartes: La Dioptrique. Discours Premier: De la lumiere)*

Szerencsére sok érdekes tanulmány tárgyalja e kötetben nemcsak az egyes érzékszervek működésének, az érzékelés egyes formáinak kérdéseit, hanem többen áttekintésben, egymással való összefüggésben említik ezeket. Az ilyen rendszerezés mindig igen tanulságos, és maguk a vallások is kidolgoztak ilyen rendszereket. Például a *hét főbűn* rendszere nyilvánvalóan értelmezhető a különböző érzékek csoportosítására való törekvésként is.

Tanulmányomban ilyen rendszerezésre kívánok utalni. Ez persze nem könnyű feladat. Noha kezdettől fogva fontosnak tartottam e konferencia témáját, hosszabb ideig nem találtam megfelelő vezérfonalat. Nyilvánvaló ugyanis, hogy lehetett volna Origenész, Aquinoi Szent Tamás sőt, akár Pázmány Péter nézeteiből ilyen rendszert kikeresni. Ám ez túl bonyolult és időigényes előadást hozott volna. Amikor azonban a kezembe került az alább méltatandó francia szakmunka, úgy gondoltam – megvan a megfelelő kiindulási alap.

Barna Gábor bevezetőjében több fontos rendező elvet említett. Ezeket nem kell itt megismételnem. Ő hívta fel figyelmemet Robert Jütte könyvére (*Geschichte der Sinne*), amely további tanulmányozást érdemel. (Erre dolgozatom utólagos kiegészítésében még visszatérek.) Ám éppen ezért ezzel itt nem kell foglalkoznom. Barna Gábor arra is felhívta figyelmünket, hogy a közelmúltban az európai néprajz nemzetközi távlatban is elővette e témát, éppen a SIEF ő általa vezetett vallási-néprajzi bizottságának 2006. szeptemberi szlovéniai konferenciáján. Ennek anyagát azonban nem ismerem, úgyhogy erre sem reflektálhatok.

Rövidre szabott tanulmányomban (ami e sokrétű témakör esetében még a szokotthoz képest is elnagyoltabb vázlatot enged csupán meg) abból indulok ki, hogy a vallás és a vallástudomány szempontjából miként értelmezhetjük „az érzékek antropológiáját”?

Elöljáróban két tézist fogalmaznék meg.

1. A vallás, mint tudatforma, mindent felölel. Mindennel lehet foglalkozni a vallás (és vallástudomány) szempontjából. Jeruzsálem mellett van egy „bibliai állatkert”, ahol mindazok (de csak azok!) az állatok megláthatók, amelyekről a Szentírás szól. Itt a „zoológia” rendszere a vallás rendszerén keresztül jelenik meg.

2. A vallás nemcsak ideológia, nemcsak viselkedési modell, nemcsak hiedelemrendszer, hanem ennél is több. Például a konkrét érzékelést is a maga világába foglalja bele.

Az *érzékelés* → *vallás* összefüggést is könnyen illusztrálhatjuk. A népszerűsítő vallástudomány egyik legközkedveltebb példája a *villám* → *a vallás eredete* összefüggés bemutatása. Természetesen a kapcsolat a másik iránya is jól megfigyelhető.

A *vallás* → *érzékelés* összefüggéseit mindenki számára képviselik az olyan értelmezések, mint a „nyitott szem / csukott szem”, a „nyitott fül (vagy szív) / bezárt fül (vagy szív)”, vagy akár a „tiltott/megengedett/kötelező” ételek szerepe a vallási gyakorlatban.

Az érzékeléssel kapcsolatban egy harmadik jelenségre is felhívom a figyelmet. A konkrét érzékelést a vallás jelenségeinek bizonyítékaként is szokás bemutatni.

A konferencia idején csak pár napja volt annak, hogy a venezuelai elnök, Hugo Chavez az ENSZ közgyűlési termében szimatolva állapította meg: *még érzik itt a tegnapi látogató után a kénközszag!* (Értsd: az egy nappal korábban ott felszólaló Bush amerikai elnök maga az ördög.)

Egyébként nemcsak az ördög ismerszik meg szagáról/illatáról. Pál apostol (2 Kor. 2: 14–16) részletesen szól Krisztus jó illatáról a keresztények körében. (Isten a „Krisztus Jézusban mindenkor győzelemre segít minket és ismeretének illatát (τὴν οἰσμὴν τῆς γνώσεως) mindenütt elterjeszti általunk. Mi ugyanis Krisztus jó illata (Χριστοῦ εὐωδία εἰσμεν) vagyunk Isten számára azok közt, akik üdvözülnék, és azok között is, akik elkárhoznak. Ezeknek halált jelentő halotti szag, azoknak meg az élet éltető illata” (οἷς μὲν οἰσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ οἰσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν).

Az érzékelés ilyen általánosítását David Le Breton (művéről mindjárt részletesen szó lesz) egy francia *bon mot* formájában népszerűsítette. Eszerint Descartes nevezetes mondása: *Je pense donc je sui* így fogalmazható át: *Je sense donc je sui*. Itt a francia „gondolkodom” és „érzek” igék kerülnek ellenpárba. Ez utóbbihoz hasonló szellemes megoldást mi is ismerünk. Az előbb Descartes-tól idézett mondat latin eredetije (*cogito ergo sum*) átformálását adja nevezetes költeményében Illyés Gyula: *Doleo ergo sum* („fájok, tehát vagyok”), amelyben azt fejt ki költői eszközökkel, hogy a világot azok képviselik, fejezik ki, értik meg igazán, akik szenvednek.

Ami az „érzékek” egymással összevető antropológiáját illeti, David Le Breton idén megjelent könyvét¹ veszem alapul. A kiváló francia szerző strassbourgi professzor, akinek érdeklődése a társadalomlélektantól a szociológiáig és az antropológiáig sok mindenre kiterjed. Vagy húsz könyvet jelentetett meg, amelyek a test antropológiájával és szociológiájával, a veszély/veszélyeztetettség kérdéseivel, az identitással, a csenddel, az érzelmekkel, a szimbolikus interakciókkal és még sok más témával foglalkoztak; azaz a szerző már több témakört külön is feldolgozott, mielőtt a mostani „érzékelés-antropológiát” összeállította volna.

¹ LE BRETON 2006.

Ami az egyes érzékszerveket és az érzékelés egyes formáit illeti, a szerző itt valódi társadalomtudományi távlatokat mutat be.

Például a látás esetében a *voir* (az ige jelentése "látni") világától a *savoir* (az ige jelentése "tudni") világáig jut el. (Itt és könyve más részeiben olyan megoldásokat találunk, amelyeket a francia társadalmi szemantika és szemiotika hasonló módon értelmezett, sőt rendszerezett is).

A hallástól a megértésig (*entendre – s'entendre*) hasonló módon vezet az út.

Az érintés (*toucher*) a szerző felfogása szerint a „kontaktus” világa, amikor a „másik”-kal való közvetlen kapcsolat a cél.

A *sentir – se sentir* közvetlenül a szagláshoz kapcsolódik, ám általában is az érzékelés megjelölésére szolgál. Sok nyelvben – a magyarban is – megtalálhatók az ily módon kettős értelemben használt kifejezések. Vörösmarty klasszikus értékű filozófiai költeményében (*Gondolatok a könyvtárban – 1844*) olvashatjuk ezt a rejtélyes értelmű, ám nyilván az említett nézetet tartalmazó kijelentést: „szagáról ismerem meg / Az állatember minden bűneit.”

A táplálkozás és az „ízlelés” megintcsak átvitt értelemben is használatos: a szájban keletkező ízléstől az élet ízléséig (*du goût en bouche au goût vivre*) terjed. A „gusztusos” és „gusztustalan” pszichológiai és antropológiai távlatairól szólván Le Breton egyébként éppen egy magyar kutató, A. Angyal úttörő tanulmányát² említi. Az „ízlelés-telen”-nek morális fogalomként értelmezése egyébként más pszichológusoknál is gyakran visszatérő gondolat. És ez a konyhától a kultúraelméletig sok mindenre kiterjed.

Le Breton könyvében világméretű kitekintést kapunk, mégpedig nemcsak a szociálpszichológusok vagy szemantikusok adatai révén, hanem különböző filozófusok, antropológusok nézeteinek bemutatásával és bírálatával. Az egész könyvön végig vonul a vallástudományi, teológiai összefüggések bemutatása is.

Amint köztudott, a keresztény teológiában Origenész volt az, akik összegezte az érzékek elméletét. A világhírű teológus, Karl Rahner disszertációja³ ezt részletesen bemutatta. A keresztény és középkori filozófia a látást tartotta az érzékelés legfontosabb formájának (ezzel szemben a zsidóság számára a hallás/meghallgatás volt az Istennel való kapcsolattartás legáltalánosabb formája.) Descartes a maga *Dioptrikájában* (ez az 1629-ben már kész mű a fénytöréstanról foglalkozik, és a szerző, fizikai és geometriai dolgozataihoz készült nevezetes bevezetése, az 1633-as *Értekezés a módszerről*) ilyen okból a megismerést illetően a látás elsőbbségét hangsúlyozza. A színek, a különböző érzékletek összekapcsolása (*szintesztézia*), ám akár a nappalok és éjelek, az évszakok látási viszonyainak az időszámítás révén a kultúra időbeli meghatározóivá emelése – mind-mind a valódi antropológiának is fundamentumát képezik.

A hallás és a nyelv (meg a csend) a vallásban is alapvető fontosságú, ide értve a vallások különböző szonorikus összetevőit (pl. a *harangok*), vagy éppen a „szóval való teremtés”. Az érintés és nyelvhasználat összefüggését az (egyébként ugyancsak magyar eredetű) René Spitz vizsgálta. A beszéd „keletkezéséről” szó-

² ANGAL 1941.

³ RAHNER 1932.

ló közismert könyvében⁴ azt írja le, hogy anya és gyermeke igen szoros, kölcsönös tapintásra épülő kapcsolatát hogyan váltja fel az egy éves kor körül a beszélni tanuló gyermek verbális kapcsolatrendszere.

Egyébként szinte mindegyik érzékelés-formához és érzékszervhez kapcsolhatók filozófiai felismerések is. Például Immanuel Kant a „szaglást” általában a „alacsonyabbik” jellegű érzékelésnek tartja az emberek között.

Egyszóval – Le Breton könyve nemcsak gazdag művelődéstörténeti és etnológiai adattárával, hanem pszichológiai és filozófiai távlataival valódi lehetőséget ad egy elméleti szintre is eljutó „érzékelés-antropológiának”. Ez, mint eddig is igyekeztem jelezni, nélkülözhetetlen az érzékeket vizsgáló korszerű vallástudományi megközelítés számára is.

Ami a szegedi konferencia során is kiderült, egyes ide tartozó résztémákat megnyugtatóan tárgyaltak a résztvevők. Bizonyos területeken (pl. ikonográfia, rítusok vizsgálata) nyilvánvaló előnnyel járt az egyes érzékelési formákra koncentrált bemutatás. Kiderült, hogy a magyarországi egyházak ilyen gyakorlata eltér egymástól, és például a keleti egyház vagy a hazai görög katolikusság gyakorlata igen tudatosan minden érzékszerv sokrétű bevonását képviseli. Mindehhez képest azonban az eddiginél sokkal tudatosabban kellene néprajzelméleti és vallástudományi szempontból is vizsgálni az érzékek egész rendszerét. Talán azt is hozzátehetem ehhez, hogy benyomásaim szerint a szegedi konferencia helyeselte ezt a komplex és elméleti megoldás igényét. Ám eddig még alig történt valami nálunk az ilyen kutatások terén.

Minthogy a közelmúltban magyarul is megjelentek Kant ember-filozófiai tanulmányai⁵, legalább egy ponton az eddigiekhez képest alaposabban tanulmányozhatjuk az érzékek elméletét.

Kant „antropológiája” maga is hosszú utat tett meg. Mintegy három évtizeden át tartott ilyen tárgyú előadásokat, ezekhez több kézirat készült és a hallgatók is többféle módon jegyzetelték ezeket. Az ezekből még Kant által egyesített szöveg, a *Pragmatikus érdekű antropológia* először 1798-ban jelent meg, és ez az utolsó műve, amelyet még ő állított össze. Ez az „antropológia” két részből áll: a „megismerőtehetségről” szóló első részben található „Az öt érzékről” szóló fejezet (az említett magyar kiadásban az 58–69. lapokon). Kant megkülönbözteti a „külső érzékeket” a „belső érzékektől”. Az előbbiek között a tapintást, a hallást, a látást, valamint együtt az ízlést és a szaglást tárgyalja. Ez után foglalkozik a „belső érzékekkel”, amelyek már az emberi tudat működéséhez tartoznak. Ezzel kapcsolatban a gyönyör és az undor jelenségeivel külön is foglalkozik.

Köztudott, hogy Kant ehhez a könyvéhez maga tett utólagos „észrevételeket”, amelyek voltaképpen külön könyv-terjedelműek. Ezek utólag, kéziratokból jelentek meg. (Ezek is olvashatók magyarul.) Témájuk szerint az antropológia második könyvéhez tartoznak, és a gyönyör meg az undor érzékére vonatkoznak. (Lásd az említett magyar kiadásban a 365–483 lapokon.) Vagyis Kant az antropológia „Első részéhez” nem írt utólagos, könyvméretű kommentárt.

⁴ SPITZ 1968.

⁵ KANT 2005.

Viszont aki ismeri a Porosz Akadémia által kezdett kritikai kiadását Kant műveinek, tudja, hogy Kant kéziratos hagyatékában voltak ilyen szövegek is. (Ezeket ki is adták 1913-ban és számos újranyomásban.) Itt a *Reflexionen zur Anthropologie* az 55–654. lapokon található, azaz átnyúlik a XVI. kötetbe is. A minket leginkább érdeklő „Von den fünf Sinnen – Vom inneren Sinn” c. rész (a 99–114. lapokon) a 263. feljegyzéstől a 297-ig terjed, és ebben Kant praktikus megjegyzéseket, teoretikus ötleteket, osztályozási vázlatokat ad, konkrét jelenségekre utal. Például felhívja a figyelmet arra, hogy a látás a teret, a hallás az időt közvetíti a tudat számára. Megemlíti, hogy az érzékszervek jobb vagy rosszabb működése pszichikai következményekkel jár, például a nagyothalló emberek általában bizalmatlanok. Összeveti egymással az állatok és az emberek érzékelését. Szerinte a szaglás a leginkább szubjektív érzékelés. Az érzékelés nem fogalmakat, hanem csak benyomásokat hoz létre. Különösen tanulságos az érzékelés fokainak megkülönböztetése. Például a hallás igen magas foka vezet el a zene élvezetéhez. Még arra is kitér, vajon van-e az öt érzéken kívül más érzék is. Úgy látszik, ezt a kérdést Kant végül is nem döntötte el, legfeljebb arra utal, hogy az ember önmagát is valamilyen módon érzi.

A kanti antropológia mind első, mind második kötetéhez fűzött megjegyzések azért is fontosak számunkra, mivel éppen azt jelzik, milyen tényekből, ismeretekből, rendszerezésből indult ki Kant filozófiájának ez az összegezése.

A vallásantropológiai érzékelés-elmélet szempontjából döntő fontosságúnak tartjuk Kant két felismerését. Egyrészt a külső és belső érzékek illetően osztályozását, másrészt azt, hogy mindezekre még az antropológia első részében egy további szint épül: „az értelemre támaszkodó megismerőtehetség”.

Kant nem említi vallási példákat, sem a kinyomtatott munkában, sem az ehhez tartozó jegyzetekben, megjegyzésekben. Ám mi könnyen felhozhatunk ilyeneket. A tömjénfűst (vagy más áldozati kellékek) illata a vallásban nem csupán a kellemességre, hanem e fölött az istenség nem mindennapiságára, jó szagára is utal. A harangszó nem csupán a hallás által továbbított hangrezgés, hanem a különböző alkalmakkor végbemenő harangozásoknak más-más konkrét jelentése is van. Még folytathatnánk az ilyen példákat, ám a szegedi konferencia előadásai amúgy is bővelkedtek ilyenekben.

Nálunk is igen kevés a valóban filozófiai ihletettségű néprajzi vagy vallástudományi kutatás. Ám semmi akadályát nem látom, annak, hogy akár egy ünnep vagy rítus pontosan ilyen, „kantiánus” leírása megszülessen. Ez megvalósítható feladat, elvégzése jelentős hozzájárulás lenne mind vallástudományi, mind néprajzi szempontból.

Erre kívántam felhívni a figyelmet.

Természetesen sem Le Breton könyve, sem Kant érzékelés-elmélete nem az egyetlen lehetséges kiindulópont. Már említettem, hogy például Pázmány vagy Aquinói Szent Tamás gondolati rendszeréből is érdemes volna kiemelni az ide vonatkozó felismeréseket. Sőt, legalábbis némi meglepetést okozott, amikor egy kissé utána néztem, milyen rangos érzékelés-elméletet képviselt Descartes. Kant maga is alapvető fontosságúnak tartotta *A lélek szenvedélyei* című Descartes-művet.

Ez már az „emelkedettebb” valóságfelfogás és a megismerésre épülő válasz területe, amellyel most nem foglalkozhattunk. Szerencsére újabban e munka is olvasható már magyarul⁶, úgyhogy egyszer érdemes lenne külön is foglalkozni vele.

Némi utólagos kiegészítés

Dolgozatom lezárása után került a kezembe Robert Jütte könyve, pontosabban annak angol fordítása: *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace* (Translated by James Lynn). Cambridge, 2005. Polity. Kiderült, hogy Barna Gábor már ismerte ennek német eredetijét: *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*. München, 2000. C. H. Beck. A két kiadás csak apró, közléstechnikai részletekben tér el egymástól, nem került a fordításba új rész vagy kiegészítés. Voltaképpen művelődéstörténeti jellegű ez az áttekintés, ám esztétörténeti és ideológiatörténeti kitekintéssel. A szerző egyébként a stuttgarti egyetemen a modern történelem professzora, aki a test és a test érzései történetével más dolgozataiban is foglalkozott. Érdekes volt számomra, amikor észrevettem, hogy az ő könyve első fejezetének mottója a „fiatal” Marx nevezetes idézete („Die Bildung der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte” a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* szövegéből), amit ugyan én még egyetemi vizsgálaimon jobb, ha nem említettem – mint a „fiatal” Marx egyéb nézeteit sem – ám azért természetesen magam is ismertem – nagy egyetértéssel – és a folklór történeti rendszerezéséről írván, hasznosítottam is. Mostani mottóm (Descartes) és záró idézetem (Kant) viszont arra is mutat, mihez képest is fogalmazta meg Marx a maga materialista érzékelméleti alapgondolatát. Marxnak egyébként Kant felfogásáról tudomása lehetett.

Jütte könyvének német eredetijét Barna Gábor példányában és szívésségéből néztem át. Ugyancsak ő mutatta meg nekem – amit szintén hálával köszönök – az érdekes holland folyóirat, az *Etnofoor* XVIII/1 (2005) *The Senses* című tematikus számát, amely az *European Association of Social Anthropologists* társaság 2004 szeptemberében Bécsben tartott szimpoziumának anyagából hoz hét tanulmányt, a két szervező, Regina Bendix bevezetőjével és Donald Brenneis utószavával. Mind a szimpoziум, mind a tematikus folyóirat-szám tudatosan minden kontinensre kiterjedő, igazán különböző eseteket ír le. Mindezekhez képest a szegedi szimpoziум koherensebb (és földhözragadtabb) volt. Magam mégsem éreztem szükségét annak, hogy dolgozatom lényegét és beosztását utólag átíram. Azonban feltétlenül fel szeretném hívni a figyelmet az említett művekre, és arra is, hogy – úgy látszik – mostanra sokféle indítatásból élénkült meg az érzékszervek és ezek működésének antropológiai, sőt vallásantropológiai vizsgálatára való igény.

⁶ DESCARTES 1994.

Irodalom

ANGYAL, ANDRÁS

- 1941 Disgust and related aversion. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1941/3. 36. 393–412.

DESCARTES, RENÉ

- 1994 *A lélek szenvedélyei*. Ictus Kiadó, Szeged.

KANT, IMMANUEL

- 1913 *Kant's handschriftlicher Nachlaß*. Band II. Erste Hälfte. *Anthropologie*. Erste Hälfte. Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig.

- 2005 *Antropológiai írások*. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest.

LE BRETON, DAVID

- 2006 *La Saveur du Monde. Une anthropologie des sens*. Éditions Métailié, Paris.

RAHNER, KARL

- 1932 Le début d'une doctrine des cinq sens chez Origène. *Revue d'Ascétisme et de Mystique* 13.

SPITZ, RENÉ

- 1968 *De la naissance de la parole*. Presses Universitaires de France, Paris.

VILMOS VOIGT

THE ANTHROPOLOGY OF THE SENSES

Investigations of the anthropology of the senses should not be limited to presenting the manifestations of individual sensory faculties (sight, hearing, touch, smell and taste). Creating a universal theory would also be important for religious studies; however, works that offer a systematic overview of the kind are few and far between.

Fortunately, the versatile French sociologist, David Le Breton, has lately published a book titled *La Saveur du Monde: Une Anthropologie des Sens* (Paris, 2006), which is exactly such a work. Through my presentation of the topics discussed in the book my intention was to present the anthropological, philosophical and theoretical perspectives in general. I related these to the theory of senses found in the first volume of Kant's *Anthropology*, and called for more philosophically motivated religious and ethnographical studies on the subject. As a subsequent addendum to this paper, I also make reference to the latest international literature in this field.

EXTEROCEPCIÓ – INTEROCEPCIÓ „Akinék van füle a hallásra, az hallja”

Az ember érzékeli a külső és a belső világot is. A belső világunkat testünk és saját lelkünk érzékelése jelenti. A külső és belső érzékelés mélysége, lényeglátó volta csak *egymással* együtt tud működni.

Techikai civilizációnk modern embere a külső és belső természetétől egyre jobban eltávolodik, denaturálódik, és egyre inkább egy saját maga által felépített *mesterséges világban* él. Ebben a világban a külső érzékelésnek egyre nagyobb a szerepe. E virtuális világoktól már komoly lélektani függőségek is kialakultak, melyek a pszichiátriai betegségek szintjét is gyakran elérik. A jóléti társadalmak tömegei így egyre inkább a médiumok és a reklámok hipnózisában élnek.

A spirituális vagy vallási funkció lélektanilag egyetemes, humán jelenség. A Biblia és a mélylélektan megegyezik abban hogy vallása, istenei mindenkinek vannak, még ha nem is így nevezik őket. Bár egyeseknek a hasuk, egyéb szervük, vagy a pénztárcájuk az „istenük”. Tapasztalatai és gondolkodása által kialakított világképe, értékrendje mindenkinek létrejön, bár ennek tudatossága, integráltsága igen különböző. Lélektanilag beszélhetünk tehát egyetemes emberi vallási szükségletről. A különböző vallásoknak, spirituális rendszereknek, sőt ideológiáknak, eszméknek, világképeknek, életfelfogásoknak – amik napjainkban, mint valláspótlékok szerepelnek – van egy közös nevezőjük: az ember specifikuma, az *emberi lélek*. Ennek tudománya nélkül ma már e kérdéskör nem tanulmányozható kellő színvonalon.

Az *embert* legtöbb nyelv három összetevő, a *test, lélek, szellem* egységeként írja le. A Biblia is így szól az emberről. Az újszövetség a testet templomhoz hasonlítja leginkább (például: Mt 26,61. 1Kor 6,19). Az ótestamentumi templomszerkezet – pitvar, szentély, szentek szentje – szimbolikus értelmezése jól megfeleltethető a mélylélektan tudatos, személyes tudattalan és kollektív tudattalan jungi koncepciójának.

Az egyedfejlődés folyamán a *tudatos a tudattalانبól bontakozik ki*, és kapcsolatuk az egész életen keresztül megmarad; oly intenzíven, hogy a tudatnak naponta meg kell szűnnie, és vissza kell merülnie, fel kell oldódnia a tudattalanba az éjszakák során. Így felnőtt életünk egyharmadában a tudattalanunk másvilágában élünk. Itt tudjuk kipihenni magunkat, és itt töltökezzünk fel életenergiákkal.

A tudatosság fejlődése során alakul ki külső és a belső világunk. Belső világunknak két fő része testünk érzékeléséből és tudatos lelkiéletünkből áll. A gyermekkor függőség, majd az önállóvá válás során az én egyre inkább érzékelheti a valóság spirituális dimenzióját is. A világ megismerése, mint az ismeretlen megismerése történik. Belső világunkban az ismeretlent *tudattalannak* nevezzük. A spiritualitást is ezért a tudattalanunkon keresztül ismerhetjük meg.

A *spiritualitás keresését*, és azzal folyamatos összhangba kerülést, a legfőbb életfeladatként jelöli meg minden vallás. „Keressétek először az Isten országát és annak igazságát, és a többi ráadásul adatik néktek” – mondja Jézus (Mt 6,33). De, „Hol kell az Istent imádni?” – kérdi a samáriai asszony. „Isten nem lakik kézzel csinált templomokban”, Istent nem látta senki, *őt szellemben és igazságban* kell imádni – válaszolja neki Jézus. (Ján 4,5–26). A pneumatikus tehát a külső valóságban közvetlenül nem érzékelhető. A szellemi, a természetben nem látható, de közvetve megtapasztalható, az érzékelhető *szellemi valóságdimenzióban*. Ismerünk más, ilyen valóságdimenziókat is melyeket az érzékelhető világban nem találunk, mégis igazak, valóságosak. Nincs például leírva sehol sem a természetben, hogy $2 + 2 = 4$ és mégis igaz, sőt erre a valóságdimenzióra, a matematikára épül szinte egész mai tudományunk. Minden tudományos absztrakció ilyen közvetett valóság. Ugyanígy érthetjük meg például a művészetek világát is, ahol a külső érzékelés képes önmagán túlmutató, szellemi tartalmakat kifejezni. A spirituális dimenzió valóságát az emberiség minden korban érzékelte, és legfőbb jellemzőit igyekezett kitapogatni. Minden vallás központi jelentőségűnek tartja ebben a *szeretetet és az igazságot*. „Szellemben és igazságban” kifejezi, hogy a pneumatikusnak az érzékelhető világban is realitásnak kell lennie.

Kiinduló kérdésünket úgy fogalmazhatjuk meg, hogy *az érzékelhető milyen körülmények között tud ráutaló, közvetítő, segítő hatással lenni a nemérezhető megtapasztalására* „Az én országom nem evilágból való” „Az Istent nem látta senki.” – mondta Jézus. Akkor viszont hogyan érzékeljük a spiritualitást ebben a világban, és mi az érzékelésünk szerepe ebben?

A spiritualitás emelkedett tudatállapotú élményéhez klinikai tapasztalataink szerint három fő út vezet az embert: az igazság valósága, a szépség, és a jóság értékdimenziója. A tudomány, a művészet és a vallás világa.

Alapkérésünket azonban, személyessé téve, egyénekre is lebontva kell tovább pontosítani – mivel jelentősen különböző érzékelési adottságokkal rendelkezünk. Úgy tehetjük tehát fel a kérdést: *ki, milyen érzékelési modalitáson keresztül juthat el az érzékelettihez leginkább?* Egyedileg meghatározott genetikai adottságunk ugyanis abban is megmutatkozik, hogy exterocepciónk melyik érzékszervi modalitást részesíti előnybe. VAKOG-ás (vizuális, auditív, kinezetézias, olfaktórikus, gusztatórikus érzékelés dominanciájának meghatározásának) lélekgyógyászati módszerekben való felhasználása is kialakult már (például NLP), ugyanis a domináns érzékelési csatornán keresztül a leghatékonyabb a kommunikáció.

Hogy milyen mély a külső érzékelés problémája, azt jól mutatja a *Journal of Transpersonal Psychology*-ban közölt egyik érdekes cikk. Le Shan mutatta be, hogy korunk a nagy fizikusai, és a történelemből ismert misztikusai a világ végső működésének leírására izomorf fogalmakat használnak annak ellenére, hogy módszereik és céljaik teljesen különbözőek. Mindkét csoport hangsúlyozza, hogy érzékszerveinkkel a valóságnak csak igen kis, korlátozott részét tudjuk csak megfogni. 35 fizikus és 35 misztikus az emberi érzékelés lehetőségeire vonatkozó végső következtetésének megfogalmazásait gyűjtötte össze. Az idézeteket először

név nélkül közölte a folyóiratban, és lehetetlen volt megkülönböztetést tenni és megmondani, melyiket mondta egy fizikus, melyiket egy misztikus.¹

A külvilágot öt érzékelési lehetőségeinkkel észleljük, ez az *exterocepció*, de észleljük testünk belső állapotát is, ezt nevezzük *interocepciónak*. Technikai civilizációnk emberében ez a funkció sokat sorvadt. Nem akkor és úgy eszünk például, amikor éhesek vagyunk. Nem mozgunk eleget, nem pihenünk megfelelően stb. Belső világunknak másik területét lelki világunk jelenti. Aktuális lelkiállapotunkat érzelmeinken, hangulatunkon, gondolatainkon és egyéb belső lelki tartalmainkon keresztül, az *introverzió*, az *introspekció* segítségével ismerjük meg. Az interocepciónk biológiai aktuális összességét fejezi ki *közérzetünk*, míg lelkiállapotunk pillanatnyi helyzetét *hangulatunk* mutatja.

A tapasztalatok szerint a spiritualitást mindhárom értékelési területen keresztül észlelhetjük, mégpedig egymással összefüggésben is. Már a zsoltáíró is tud erről, „*még éjszaka is oktatnak engem az én veséim.*” – mondja (Zsolt 16,7). A pszichoszomatikus kapcsolat fordítva is működik: „*A vidám szív jót tesz az egészségnek, a nyomott kedély emésztí a testet.*” (Péld 17,22). „*Az örvendő szív megszépíti az arcot, a bánatos szív pedig összetöri a lelket.*” (Péld 15,13). „*A csüggedőnek mindig rossz napja van, a jókedvűnek mindig ünnepe*” (Péld 15,15). Ma már lélekgyógyászati módszerek alakultak ki a test bölcsességének, az interocepciónak megértésére, felhasználására, a tudattalan lelki tartalmak megismerésére, feldolgozására. (lásd, például un. „*fókuszálásnak*” nevezett eljárást).

Interocepciónk és introspekciónk *szubjektívnek* nevezett élmény. A szubjektív, a belső világ megismerése egy másik szubjektum által is lényegében csak a *megértés*, az *együttérzés* szubjektív útján keresztül lehetséges. Belső világunk alakításában, változtatásában az exterocepciónak döntő szerepe van, különösen fiatal korban, melynek ereje az életkor és a szellemi érettség szerint csökken, egyre jobban relativizálódik. A külső világot szokták objektívnek nevezni és a belsőt szubjektívnek – ez utóbbit leminősítve, az előzőnek alárendelve. Belső világunk életkorunkkal és szellemi érettségünkkel növekszik, gazdagodik. Lelkivilágunkat megérteni, vagy benne műveleteket végezni saját magunk, vagy egy másik illető által csak az azonosulás, az empátia szubjektív útján lehetséges. Belső világunkban tehát mondhatjuk úgy is, hogy a *szubjektivitás az egyetlen igaz, „objektív” lehetőség*. Már a múlt században Teilhard de Chardin felismerte és kezdte megérteni, hogy az emberiség új korszaka a szubjektív tapasztalatok új tudománya is lesz.

A spiritualitás, a szentség észlelése megváltozott, emelkedett tudatállapotban történik. A külső érzékelés szerepe ebben ráutaló, a szimbolikus indukció útján történik. A megváltozott tudatállapot vizsgálatához az exterocepció és az interocepció viszonyának tanulmányozása is szükséges. A normálisnak nevezett *hétköznapi tudatállapot* jellemzőit a pszichiátria már elég jó le tudja írni.

Vizsgálhatjuk a kérdést arról az oldalról is, hogy milyen a külső ingereknek az az összessége, ami figyelmünket leköti, és lelkünk mélyebb rétegeit is megmozgatja, bevonja? Ennek az induktív hatásnak két fő formáját különíthetjük el: a

¹ LE SHAN 1969.

negatív utat, ami a veszély, fenyegetés által elvesz tőlünk valamit, és a *pozitív utat*, ami ígér, ad valami értéket.

Sok formát ismerünk, melyekben az exterocepció és interocepció arányának és módosult tudatállapotokhoz vezető utak formáinak módosulása következik be. Az első és az egyik leghatékonyabb eljárás az *exterocepció drasztikus csökkentése*, a másik ennek az ellentéte, az *érzések ingerekkel való elárasztása*. Így hat például a csendesség, a böjt, a némaság, stb. A másodikra példa a diszkózene és rohanó élet hajszoltsága. Így hat a *tudatos figyelem erős túlterhelése* is, lásd például a koncentratív meditáció formáit, vagy a radarenyő tartósan figyelőket. Az *egyensúlyszervünk tartós ingerlése* is kiválthatja – lásd forgó gyerekeket, vagy a derviseket. Így hathat a *biológiai egyensúly komoly eltolódása*, felborulása például betegségek esetén, vagy speciális légzésgyakorlatok során, de *lelki krízisállapotok és szélsőséges emóciók* is kiválthatják. Az egyik legtermészetesebb formája a megváltozott tudatállapot elérésének a *szerelmi élet, a szexualitás*.

A befelé fordulásnak, az introverciónak, az introspekciónak létezik egy speciális tudatállapota, melynek jelentősége a spiritualitás szempontjából kiemelkedő, ez az *elcsendesedés*. Ez a külvilág ingereitől való visszavonulást, belső világunk megnyugvását, a tudat tudattalan felé való fordulását jelenti. A felületesebb gondolatok és érzések elhagyása, a mélyebb, az „igazibb” valóságok keresése jellemző erre az állapotra. Az ima is ebben az állapotban következik be leggyakrabban. Jézus azt tanácsolja, hogy amikor imádkozni akarunk, *menjünk be a belső szobánkba és zárjuk be az ajtót*, tehát lényegében egy *szenzoros deprivációt* ajánl. A szenzoros deprivációs kísérletekből jól ismerjük, hogy a tudattalanból való beáramlást fokozza.

Hogy az *exteroceptív ingerek* spirituális élményhez vezessen bennünket, ahhoz vizsgálunk kell tehát, hogy mi a viszonya az exterocepcióhoz ilyenkor az interocepciónak és az introspekciónak. Megállapíthatjuk, hogy az kedvez az exterocepció illetén funkciójának, ha az *interocepció csendben van*, azaz testi béke, nyugalom uralja közérzetünket. Betegség, vagy intenzív testi, biológiai működés általában csökkenti a lehetőségét az emelkedett lelkiállapot kialakulásának. A test, mint ellenség középkori felfogását már elvetjük, de figyelemelterelő és lekötő hatásával ténylegesen komoly akadálya lehet a szellemi irányába törekvő énnak. Ezért, „Megersanyargatom testemet, és szolgává teszem.” – mondja Pál apostol. Az önfegyelmező gyakorlatok tulajdonképpen *enerősítő eljárások*, hogy az ego minél szabadabb lehessen saját testének és lelkének lehetőségei között.

A befelé figyelésnek az kedvez, ha a spiritualitás addig megtapasztalt élményeire hangoltan egy *várakozó állapotban* vagyunk, introspektív működésünk pedig az *intuitív funkciókat* tartja éberben, nyitva, hogy a tudattalanból való beáramlás megtörténhessen. Az intuitív funkcióknak azonban, mint Jung leírja, éppen ellentétes működésmód a közvetlen érzékeléssel. Amennyiben a közvetlen, külső érzékelés által segített spirituális élmény következik be, akkor a lelki működésben egy *belső ellentét integrációja is megvalósul*.

Akár tudatosítjuk, akár nem, *több világban élünk párhuzamosan*, de nem a matematikusok és fizikusok 11. párhuzamos világegyetemét értem ez alatt, hanem a

módosult tudatállapotok külön világait. E másvilágokat azért lehet jogosan *más-világnak* nevezni, mert mások törvényeik, és működésük csak e más törvényszerűségek ismerete alapján érthető, lásd például álmaink világát.

Spiritualitásunk az értékrendünkkel szorosan összefügg. Tudatos és nem-tudatos értékrendünk irányítja életünket. A spirituális dimenzió fő érték jellemzői: *a szeretet, a szabadság, az igazság, a felelősség.*

A *logoterápia* megalkotója, a transzperszonális pszichológus V. E. Frankl a szabadság, a választási, döntési lehetőség, és a felelősség jelentőségét különösen hangsúlyozza. A logoterápia a tudattalan spiritualitás feltárásával gyógyít.

Az emberi fejlődés a problémamegoldások sorozatán keresztül bontakozik ki. A problémák az ellentétek, a vágyak és lehetőségek ütközéséből alakulnak ki. Megoldásuk az integráció, ami előrelépést, ahogy Jung mondja *transzcendálást*, a spiritualitás felé való haladást jelent. Transzcendens élményeinkben a legjelentősebb életproblémáinkban való fejlődés jelenik meg. Legfőbb életproblémáinknak öt fő formáját különíthetjük el: *A származási családunkkal, a párkapcsolatunkkal, a gyermekeinkkel, a hivatásunkkal, és a társadalmi közösségekkel való kapcsolatainkat.*

Az ember gyakran még keresi is a problémákkal való találkozást, mert az felüdülést, pihenést, újszerű élményeket, a fejlődés érzését nyújtja. Szívesen teszi próbára magát. Rejtvényeket fejt, izgalmas filmeket néz, hegyet mászik, síel, keresi a kalandokat stb. A nehéz életproblémák esetében azonban az egyik elől el lehet bújni egy másik mögé. Az elfojtott, tudattalanba sülyesztett lényeges problémáinkból alakulnak ki *komplexusaink*. Ezek jelentős energiákat kötnek meg, és szinte önálló életet élnek személyiségünk tudattalan részében.

Az ellentétek ütközéséből fakadó problémákkal való szembekerülésnek legősibb szimbóluma a *kereszt*. Mivel életproblémáink kialakulásában lelkünk mély rétegeinek és a tudattalanunknak alapvető szerepe van, ezért életproblémáinkat tekinthetjük úgy mint olyan feladatok, amiket belülről kapunk. Egy belső szellemi mester, a *pneumánk*, az ősválónk, Isten bennünk munkálkodó Szentszellemje adja nekünk. Élet és sorskérdéseinknek egy részét azonban tartósan nem tudjuk megoldani. Ezekkel hosszú távon dolgoznunk kell, hordanunk kell a „keresztünket”.

Mín keresztül és hogyan kaphatunk spirituális élményt? Mind külső, mind belső érzékelésünk világán át. Mind belső csendességünkben, mind emberi kapcsolatainkban. Problémáink spirituális fejlődési lehetőségek, akár külső kapcsolatainkban, akár belső világunkban alakulnak ki. A külső és a belső testi és lelki érzékelés egymással szorosan összefügg, egymással harmonikus kapcsolatban kell legyen, mint a kilégzésnek és a belégzésnek. A személyiségen belüli spirituális vonatkozásban inkább belégzés jellegű, elsősorban inspirációt kapó, míg az interperszonális a megcselekvő, adó, kilégzés jellemző inkább. Ha egy spirituális inspirációt nem élek meg, nem cselekszem meg az életgyakorlatomban, akkor az megakasztja az újabb inspiráció kapását. Nem lehet folyamatosan csak belélegezni.

A mai modern ember eszméit, ideológiáit és mindennapi életét is a túl sok külső inger eltorzítja, ezek függvényévé teszi, mivel a belső lelki elmélyedést kor-

látozza. Egyes amerikai szociológusok már a médiumok hipnózisában élő tömegekről beszélnek. Ez azonban már a *spirituális patológia* kérdéseihez vezetne el bennünket.

Az exterocepciónak tehát azok a formái, ingeregütései képesek bennünket a spiritualitás felé vezetni, melyek életproblémáinkat aktivizálják, és azoknak lelkünk mély archetipikus erőit, összefüggéseit mozgósítják és vonják be az észlelés folyamatába. Ilyenkor az exterocepciónk és interocepciónk mélyen integrálódik.

Irodalom

LE SHAN, LAWRENCE

1969. Physicists and Mystics: Similarities in world view, J. *Transzperszonal Psychology* 1/2, 1–20.

FERENC SÜLE

EXTEROCEPTION – INTEROCEPTION: “Let Those Who Have Ears to Listen, Hear”

We perceive the external world through the five senses; this is called *exteroception*. However, we also perceive the inner state of our bodies – this is called *interoception*. The inner world that we perceive is our own body and soul. External and internal perception can only be deep and insightful if they work *together*.

In a technological civilization like ours, the modern person is more and more distanced from their external and inner nature; denaturalized, they live in a self-constructed *artificial world*. In this world, external perception becomes increasingly important, and severe psychological addictions have arisen, which often deteriorate into mental disorders. External and internal perception of the body and soul are closely intertwined, and like exhaling and inhaling, they must be in harmony.

The ideas, ideologies and everyday life of the modern person are distorted by the excess of external stimuli, and ultimately become dependent of these stimuli, because they limit inner spiritual meditation. Some American sociologists even talk of masses now living in the hypnosis of the media; that, however, would be an issue of *spiritual pathology*.

AZ ÉRZÉKEK ALKALMAZÁSA AZ ISTEN-KAPCSOLATBAN Szent Ignác egyik elmélkedési módszere

A vallás „rendezett kapcsolat Istennel” (Aquinói Szent Tamás). Az ember érzi az őt körülvevő rend (a kozmosz) hatalmát; ez a legkülönbözőbb vallásokban megnyilvánul a törvény fogalmában, az igazság, az értelem, az üdvösség és a boldogság keresésében. A keresztény vallásban alapvető az ige meghallgatása: „a hit hallásból ered, a hallás pedig Krisztus igéjéből” (Róm 10,17). Az ember az őt megszólító Isten szavára hittel válaszol: „Közel van hozzád az ige, ajkodon és szívedben van, ti. a hit igéje, amelyet hirdetünk. Ha száddal vallod, hogy Jézus az Úr, és szívedben hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt halottaiból, üdvözülsz.” (Róm 10, 8–9)

A keresztény kinyilatkoztatás ismeretet feltételez, igazságok elfogadását; de a hitaktus sokkal több, mint fogalmi ismeret; szabad döntés, elkötelezettség, engedelmisség Istennek, az Ő Jelenlétében való járás, eleven kapcsolat Vele az imában, a szentségekben. És az élő hit a szeretetben gyümölcsozódik.

Isten-élmény és hit, Isten megtapasztalása, misztika

Régen vitatkoztak arról a teológusok, hogy vajon egyedül a fül-e a keresztény ember érzékszerve, tehát hogy vajon a hit egyedül a hallásból ered-e (Róm 10,13). Ugyanakkor beszéltek az Isten látása utáni vágyról is. Igaz, itt a földön csak „tükör által homályosan látunk” (1Kor 13,12), a színről színre történő látás csak az örökkévalóságban lesz osztályrészünk (vö. 1Jn 3,2). De láthatjuk a Teremtő keze nyomát a teremtésben (Róm 1,20), és közvetve „megláthatjuk” (átvitt értelemben) Istent a felebarátban. Mivel Isten Szeretet, ha szeretünk, megtapasztaljuk Istent (vö. 1Jn 4,7–18). Szent Ágoston mondja: „a szeretet az a szem, amellyel meglátjuk Istent”. (cf. XVI. Benedek: *Deus caritas est.*)

Ma már a misztika újjáéledése folytán gazdagabb lett Isten-tapasztalatunk. „Az érzékek a lélekben egyetlen tevékenységben jelennek meg. Aki Istent szemléli, az ízleli, érzi, szagolja és hallja is Őt.” (Angelus Silesius) Lényeges az Isten, Krisztus megtapasztalása a Lélek erejében. „Amit hallottunk, amit a szemünkkel láttunk, amit szemléltünk, és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét hirdetjük nektek.” (1Jn 1,1) Karl Rahner szerint a holnap szentje misztikus lesz, akinek élményei vannak, vagy egyáltalán nem lesz szent.

Az egyházatyáknál a *misztika* szó a láthatatlan világ ismeretét jelenti, amely az Írások szerint Jézus Krisztusban jött el hozzánk. A középkorban és még a 16. században is a misztikus megismerés általánosan használt nevei: *contemplatio*

(szemlélődés), *extázis* (önkívület), *excessus mentis* (Bernát), vagy *dilatatio mentis* (Szentviktori Richárd). A 17. században a misztika elszakad a teológiától, önálló tudománnyá kezd alakulni. Majd a század utolsó negyedében gyanússá kezd válni. Bossuet harcot indít az új misztika ellen. Különbőséget tesznek az aszketika és misztika között. A teológusok vitáznak a misztika természetéről: gyakran azonosítják a misztikát a rendkívüli jelenségekkel, látomásokkal, extázissal, lebegéssel és hasonló csodálatos („természetfeletti”) jelenségekkel. Mára már túljutottunk az említett szétválasztáson. Korunkban az érdeklődés – egy bizonyos racionalizmus ellenhatásaként – a misztikus megismerés és élmények felé fordul (részben a keleti vallások hatására, illetve az ezoterikus jelenségek divatja miatt is). A karizmatikus mozgalom szintén a Lélek ajándékainak megtapasztalását hangsúlyozta.

Ch. Schütz szerint a misztikus megismerésben négy elemet különböztethetünk meg: 1) A misztikus lélek tudatára ébred, hogy vele valami alapvető, rendkívüli dolog történt. Egy bizonyos passzivitás jellemzi e megismerést. – 2) Valami ismeretmagról van szó, végleges valóságról, kimondhatatlan élményről. A kezdeti édesség és öröm után következik a „sötét éjszaka” (Keresztes Szent János), majd újra visszatér a kezdeti öröm, elmélyültebb módon. – 3) A megismerés magvának hatása a misztikusra: belülről átalakítja; az egység, az egyesülés szavakat használják ennek kifejezésére. Közvetlenség, irgalom, szeretet van a misztikus személye és a megismerés magva között. – 4) A negyedik elem az ellentmondásos hatás: pusztítás és újjáteremtés, rombolás és talpra állítás, megsemmisítés és feltámasztás. „Csodálatosan borzalmas és csodálatosan gyöngéd” (Jean-Joseph Surin). A misztikus „Isten készséges eszköze, amivel Isten azt tesz, amit akar és úgy teszi, amint akarja” (Jan van Ruysbroeck).¹

Látomások, isteni üzenetek

Proféták, szentek életében gyakran olvashatunk látomásokról, misztikus elragadtatásokról, isteni üzenetek közvetítéséről. Napjainkban is sokszor nagyon is gyanús Mária-jelenésekről, magán-kinyilatkoztatásokról, isteni üzenetekről hallhatunk. Anélkül, hogy elítélné a népi vallásosságot, az egyház mindig óvatos az ilyen természetfelettinak tulajdonított jelenségekkel szemben. A Bibliában is, de pl. középkori elbeszélésekben szó van álomlátásokról: Isten a profétákhoz vagy szentjeihez álomban szól; a hajdani hagiográfia tele volt ilyen csodás jelenségek leírásával.

Freud felfedezése óta az álmot – az alvás közben végbemenő eseményt – ma már elég jól ismerjük. A tudatalatti mélységből jövő jelzéseket gyógyításra is használják. Az Ószövetségben a proféták különleges jeleknek tekintették az álmokat. Az Újszövetség is nagyra értékeli az álomlátást. A nyugati-görög kultúrában a kereszténység szétválasztja a racionális és az érzelmi mozzanatok; az álmokat idővel elítélik, és a babona, a mágia és a sötét népi jámborság területére

¹ SCHÜTZ 1993. 267–269.

szerűzik. A misztika sem törődik az álmokkal. Újabban a keresztény lelkiség megtanulja a mélylélektantól, hogy az álomnak bizonyos szerepe lehet az isten-élményben. Érdekes megjegyeznünk, hogy Szent Ignác a lelkigyakorlatokban azt tanácsolja, hogy azzal a gondolattal aludjunk el este, amivel reggel ébredni szeretnénk. Az alvás felszabadíthatja a tudattalant, és a tudatossá vált álom az istenélmény szolgálatába állhat.

Mit szól mindehhez a modern kritika? Ismeretes, hogy a 20. században a jezsuita bollandisták, de mások is bíráltnak vetették alá ezt az irodalmat, sok legendás elemről megtisztították a szentek életrajzát és a liturgikus naptárt is eszerint reformálták meg.

A mai pozitivisták szemlélet első reakciója az, hogy hallucinációkról van szó. A racionalista pszichológia egyszerűen a pszichózis és a hallucináció jeleit véli felfedezni ezekben a jelenségekben és a patológia, a lelki betegségek kategóriáiba utalja őket. Tehát szerintük hamis látomásokról van szó.

Németh Attila pszichiáter 2002-ben közzétett egy kis könyvet: *Loyolai Szent Ignác, az önmagát gyógyító kényszerbeteg* címmel (Bp. Medicina)². Ő maga is sejti, hogy kritikával illetik vállalkozását, hiszen egy fél évezreddel ezelőtt élt szentről állít fel diagnózist, egyszerűen (ön)életrajzi írások alapján. Ugyanakkor hangsúlyozza: „Munkám célja nem Loyolai Szent Ignác deheroizálása, hanem ellenkezőleg – felmagasztalása. Olyan ember bemutatása, akinek nemcsak fájdalmait, testi betegségeit, ifjúkori önmagát, hanem komoly szenvedést okozó kényszeres tüneteit is sikerült legyőznie, méghozzá olyan technikával, amit napjainkban egy speciális pszichoterápiás módszer szinte egy az egyben alkalmaz. Szent Ignác saját módszerével hasonló problémával küzdő rendtársát is sikeresen meggyógyította.”³ Tegyük hozzá: Németh Attila elsősorban Szent Ignác megtérése idejére állapította meg a kényszerbetegséget; ennek Ignác szinte csak a pozitív vonásait örizte meg. A mai viselkedésterápia módszerét ösztönösen alkalmazta: a gyóntató/terapeuta utasításainak engedelmeskedett, és így az úgynevezett válaszmegelőzés korai formájával, vagy a „gondolatstop” segítségével, vagyis a kényszeres késztetések tudatos leállításával sikerült meggyógyítania magát.

Keresztény pszichológusok nem intézik el ilyen egyszerűen a kérdést. Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk⁴ minden teológus lehetségesnek tartja, hogy egyes látomásokban a látnok természetes pszichológiai tulajdonságai (adottságai) rendeződnek el úgy, hogy ezek közvetítenek, tehát nem szükséges természetfeletti beavatkozással, csodával magyarázni a jelenséget. A legtöbb esetben tehát jobb nem elhagyni a természetes rendet. P. Adnès két szaktekintélyre hivatkozik. R. Dalbiez pszichológus szerint lehetnek olyan látomások, amelyek valójában hallucinációk, és mégis lehet igazi vallási értékük. J. Maréchal SJ pedig ezeket írja a misztikusok pszichológiájáról szóló monográfiájában: „Először is érzékletes testi látomásokról van szó, amelyeknek pszichológiai mechanizmusa szükségképpen az érzékletesség vagy a hallucináció kereteibe illeszkedik... A képszerű

² NÉMETH 2002.

³ NÉMETH 2002. 9.

⁴ ADNÈS 1994. 999–1002.

látomások pszichológiai mechanizmusa semmi olyannal nem rendelkezik, ami alapvetően megkülönböztetné a hamis hallucinációktól, akár a kép pontos térbeliségével, akár a nélkül.”⁵

Mindettől nem kell megbotránkozunk, hangsúlyozza Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine „Nincs szó arról, hogy azonosítjuk a látomásokat és a hallucinációkat, hanem csak azt állítjuk, hogy a két jelenség, az érzéketes tárgy bemutatása hasonló pszichológiai mechanizmus műve; ugyanakkor e mechanizmus mozgató okai teljesen különböznek. Amíg a hallucinációban beteges mozgatók vannak, addig a látomásokban a kegyelem működik.”⁶ Vagyis lehetnek olyan látomások, amelyeknek mechanizmusa természetes, de mozgatójuk az isteni kegyelem, tehát csak okozójuk szempontjából természetfelettek.

De óvakodni kell attól a pozitivista és szcientista szemlélettől, amely minden látomást hallucinációra akar visszavezetni. Persze, nehéz meghatározni objektivitásukat. A szentek tudatában voltak annak, hogy a látomásban „elért” alany, a megcélzott jelenés (Szűz Mária, angyalok) nem maga a valóság, hanem csak annak megjelenése, a maga módján ábrázolja a valóságot. Miként minden megismerés intencionális, ebben az esetben különösen is a valóságra utaló képről van szó. Itt olyasmi történik, mint a hitben: a hívő elfogadja a dogmatikus formulákat, de ezek a valóságra, a hit tartalmára utalnak; a hit a formula/fogalom által jelölt misztériumnak szól. Mindenesetre az egyház azt tanítja, hogy a kinyilatkoztatás lezárult; a „magánkinyilatkoztatások” és látomások már nem adnak hozzá semmit a Jézus Krisztus által hozott kinyilatkoztatáshoz. (Dei Verbum, 4)

Loyolai Szent Ignác módszere: az érzékek alkalmazása

Szent Ignác a *Lelkigyakorlatokban*⁷ többfajta elmélkedési módszert ajánl, ezek között van az „érzékek alkalmazása”, amely mintegy az elmélkedés és a szemlélődés között helyezkedik el. Az öt érzék alkalmazásával (vö. Lgy 65 és 121) azt akarja elérni, hogy a lelkigyakorlatozó átélje és „ízlelje” a belső dolgok édességét és keserűségét, hogy jelen legyen az eseményeknél, pl. a Megtestesülésről és Jézus születéséről szóló szemlélődésben (Lgy 114–116; 122–125); tehát hogy az elmélkedés ne legyen pusztá spekuláció, hanem – átélve a jelenetet, a látottakat, a hallottakat – agyunkból szívünkbe hatoljon az élmény, majd pedig tettekre serkentsen, vagy elriasszon a bűntől. Ez utóbbi cél főleg a *pokolról* szóló elmélkedésnél hangsúlyos: „Kérjem, amit kívánok. Itt a belső átérzését az elkárhozottak gyötrelmének, avégre, hogy ha hibáim miatt meg is feledkezнем az örökkévaló Úr szeretetéről, legalább a büntetéstől való félelem késztesse arra, hogy ne vétkezzem.” (Lgy 65)

Különösen is erős itt a pokolnál a képzelet szerepe, hogy a lelkigyakorlatozó „képzeletben az óriási tüzet” látva, a kárhozottak jajveszékelését és káromlásait

⁵ MARÉCHAL 1938. 125–127.

⁶ MADELEINE 1955. 60.

⁷ SZABÓ 2006.

hallva, a kénkövet, bűzt és szennyet és a rothadó anyagokat szagolva, a keserű dolgokat és a lelkifurdalás férgét ízelve, tapintással érzékelve, „hogyan azok a lángok miképp érik el és égetik a lelkeket” (Lgy 66–69), imabeszélgésében hálát adjon a Úrnak, „amiért nem engedte, hogy életemet befejezve, ezen csoportok valamelyikébe jussak.”

Az érzékek alkalmazása Szent Ignác lelkigyakorlataiban rendszerint a nap végén történik, vacsora előtt (amikor Krisztus misztériumairól szemlélődik); általában azután következik, hogy már előtte egy vagy két elmélkedés vagy ismétlés során a lelkigyakorlatozó különböző megfontolásokat tett, előkészítette a terepet. Jézus szenvedéséről szemlélődve el lehet hagyni az ismétléseket, és folyamatosan végigvenni a szenvedéstörténetet. A *Direktórium* (= irányelvek a Lgy-t adóknak) az érzékek alkalmazását egyszerűen affektív képzelődésre fokozza le, és ezt a módot alacsonyabb rendűnek tartja, mint az elmélkedést. De ez nem volt Szent Ignác szándéka az eredeti szöveg szerint. Azóta, hogy újabban jobban megvilágították Szent Ignác misztikáját (cf. *Távlatok*, 2006/1), az egyházatyákhoz és a középkori doktorokhoz is visszahajolva, nagyobb jelentőséget tulajdonítanak az érzékek alkalmazásának, tehát a tapasztalatnak, átélésnek.

Joseph Maréchal SJ három fokozatát különbözteti meg az érzékek alkalmazásának:⁸

- 1) A képzelet általi érzéklés: az imádkozó elképzeli, ahogy „lát”: „Lássam képzelőtehetség látásával a személyeket...”, „Halljam a halló érzékemmel, amit beszélnek”, „Szaglással és ízlelő érzékemmel érzem és ízlellem az Istenségnek és erényeinek és mindennek végtelen kellemét és édességét...”; „Érintsek tapintó érzékemmel: mintegy ölellem át és csókoljam meg azokat a helyeket, ahol ezek a személyek lábuk nyomát hagyják...” Mindezt azért, hogy „igyekezzem mindig lelki hasznót meríteni.” (Lgy122–125).
- 2) Második fok: az érzékek metaforikus alkalmazása. Ezt Szent Ignác az ízlelésnél és a szaglásnál említi a pokolról szóló elmélkedésben (Lgy 69–69.) Szimbolikusan ilyesmit is mondhatunk: látni egy igazságot, hallani a Szentlélek sugallatát, égni a szeretettől... E pszichológiai elemzés megmutatja, hogy az érzékeknek ez a szimbolikus alkalmazása nagyon gyakori az emberi nyelvezetben; ennek a költői nyelvezetnek szerepe van abban, hogy jobban átérezzük az elvont igazságokat, és egy bizonyos mértékig segít a jelenlét megérezéséhez, amelyet a misztikusoknál tapasztalunk.
- 3) A harmadik fokozat a „lelki érzékek” alkalmazása; ez pedig nem más, mint nem anyagi valóságok intuitív megragadása. Igazában ez Isten ajánléka, misztikus kegyelem. Ezen a fokon az érzékek alkalmazása „passzív imádság”.

Szent Ignác az első két fokozatot alkalmazza a Lgy-ban. Önéletrajzi vallomásából és *Lelki naplójából* látjuk, hogy őneki magának voltak misztikus látomásai, élményei, pl. Manrézában a Cardoner patak partján, vagy a La Storta-i látomás, vagy a *Lelki naplóban* lejegyzett misztikus élmény.⁹

⁸ MARÉCHAL 1937.

⁹ SZABÓ 1990.

Roland Barthes az ignáci *Lelkigyakorlatok* struktúrájáról írva érdekes megjegyzéseket tesz a *képzelet* szerepéről. Szent Ignác számára fontos, hogy a lelkigyakorlatozó zárt, magányos, szokatlan helyre vonuljon vissza; pontosan előírja az időbeosztást (öltözködés, étkezés, pihenés, alvás); tehát kizárja, hogy bárminemű külső beszéd behatolhasson. Elalváskor már az ébredésemre kell gondolni, öltözködés közben az előttem álló gyakorlatra. Ami az ignáci képzeletet illeti: ez nagyon szegényes. „A *Lelkigyakorlatok* egész munkája arra irányul, hogy képeket adjon annak, aki alkati fogyatékoságból nélkülözi azokat; ezek a nagy kínnal, nyakatekert technikával felidézett képek banálisak és elnagyoltak: ha a poklot kell 'elképzelní', akkor tűzvészek, üvöltések, kénkö és könnyek (kiérdemesült képvilágának) emlékeivel találkozunk. (...) Ignác az elképzelt dolog leírásának helyére nagyon gyorsan intellektuális kódot tesz. (...) Ami pedig az ignáci *ént* illeti (...), említése tisztán tárgyi és felszólító ('mihelyt fölbredek, emlékezetembe kell idézni', 'méréskelni kell látóteremet', 'nélkülöznöm kell minden fényt' stb.) (...) Egy szóval, Ignácnál semmi sem hasonlít a képészletre, hacsak a retorika nem.”¹⁰

Látjuk tehát, hogy Szent Ignácnál a képzeletvilág meglehetősen szegényes, az elmélkedésnél vagy szemlélődésnél bizonyos képek felidézése csak azt a célt szolgálja, hogy a lelkigyakorlatozó elérje azt, amit akar; pl. a pokol képzele: hogy hálát adjon a megszabadulásért és hogy a jövőben legalább a kárhozattól való üdvös félelem tartsa vissza a súlyos bűntől, ha már szeretete megfogyatkozott. (Lgy 65) Avilai Szent Teréz is, híres, pokolról szóló látomásában a hálát hangsúlyozza, bár nála, már részletesebb retorika kapcsolódik hozzá. Tehát e látomást nem azért kapta, hogy megtérjen, hanem megtérése után a megszabadulás hálaára ösztönözze, továbbá, hogy a megpróbáltatásokat könnyebben elviselje. Sokkal „színesebb”, anyagszerűbb Ruysbroeck egyik pokolvíziója: „Az ínyenceket kénnel és izzó lencsével táplálják majd. Az általuk lenyelt tűz pokolbéli verítéket vált ki belőlük... Ha az embernek vas teste volna, és egy csepp ilyen veríték hozzáérne, az ember tüstént elolvadna.” (...) „Az anyag különössége itt abban áll - magyarázza Barthes (61. o.), hogy a szerző nem a pokol melegét képzelte el, hanem a kárhozott verítékét, nem cseppfolyós, vizes, hanem korrozív anyagként, ekképp ez a pokolbéli, cseppfolyós tűz ellenképe, amely ott a leghatékonyabb anyag.”¹¹

Mindez főleg a *Lelkigyakorlatok*ra vonatkozik. Szent Ignác misztikus élményei, amelyekről Visszaemlékezéseiben¹² (*A Zarándok*) és *Lelki naplójában* olvashatunk, bármennyire természetfeletiek, „felülről” jövők is, a megtestesülés törvénye szerint mindig a „lentit” is mozgatják: szemlélődő a cselekvésben, mindenben keresi és megtalálja Istent, hogy jobban szolgálhassa őt az Egyházban. A „szolgálat misztikája ez”, ahogy elemzők megmutatták. Megtalálta az egyensúlyt a teremtés és a megváltás, a szabadság és a kegyelem között. A jezsuitáknak azt írta elő (*Const.* n° 814), hogy működjenek közre az isteni kegyelemmel, felhasználva a természetes eszközöket s az emberi tehetségeket, a kultúrát és a társadalmi kapcsolatokat.

¹⁰ BARTHES 2001. 59–61.

¹¹ BARTHES 2001. 61.

¹² LUKÁCS 2001.

Irodalom

ADNÈS, PIERRE

1994 „Visions” in: *Dictionnaire de Spiritualité*. XVI. Beauchesne, Paris.

BARTHES, ROLAND

2001 *Sade, Fourier, Loyola*. Osiris, Budapest. 59–61.

LUKÁCS JÁNOS

2001 *A Zarándok*. Loyolai Szent Ignác visszaemlékezései. Sapientia-könyvek, Vigilia. Budapest.

MADELEINE, GABRIEL DE SAINTE-MARIE

1955 *Visions et mystiques*. Paris.

MARÉCHAL JOSEPH SJ

1937 „Application des sens, Conclusion. In: BAUMGARTNER *Dictionnaire de Spiritualité*. I. I, col. 810–828.- Beauchesne, Paris.

1938 Études sur la psychologie des mystiques. I. Paris 1938, 125–127, in: *Adnes col.* 999.

NÉMETH ATTILA

2002 *Loyolai Szent Ignác, az önmagát gyógyító kényszerbeteg*. Medicina kiadó Budapest.

RAHNER, HUGO

2006 Szent Ignác, a teológus. In: SZABÓ FERENC és BARTÓK TIBOR: *Jezsuiták Szent Ignác nyomdokain*. Szent István Társulat, Budapest. 70–90.

SCHÜTZ, CHRISTIAN

1993 *A keresztény szellemiség lexikona*. SZIT, Budapest. 267–269.

SZABÓ FERENC SZERK.

1990 *Loyolai Szent Ignác írásaiból*. Róma 1990. Ebben a Lelkigyakorlatok (= Lgy). – Szent Ignác misztikájáról lásd még *Távlatok* 2006/1.

FERENC SZABÓ

USING THE SENSES IN THE RELATIONSHIP TO GOD A MEDITATION TECHNIQUE BY SAINT IGNATIUS

In recent decades, religious philosophy, theology and the teachers of Christian spirituality have all emphasized the importance of empathy and experiencing in the relationship to God. It is partly due to a particular anti-rationalistic attitude that religious philosophy has turned to existentialist thinking and the experiences of Eastern religions that are gaining popularity in the West. The spirituality of the Christian (Catholic and other) charismatic movement is a part of this tendency. However, in the history of Christian spirituality, mysticism had always

been present. The science of "mysticism", which was formerly separated from "ascetics", largely discussed the mystical experiences of great saints (Teresa of Avila, Saint John the Baptist, and recently, and most recently Saint Ignatius of Loyola). Experts on spirituality are now stating that it is not only saints, but also "everyday" Christians practicing their faith that may have "mystical" experiences, various experiences of God without experiencing visions and divine declaration, which are often held in suspicion.

In this paper, – after the general considerations mentioned above – the Jesuit author examines one of the spiritual exercises of Saint Ignatius of Loyola, the founder of the Jesuit Order, a contemplation about hell, to present the idea of "using the senses". Saint Ignatius, through an intensive use of imagination, "exercises" all senses (sight, hearing, smell and taste) during the spiritual exercise. The purpose is to help the congregation grasp the evangelical truths in an intuitive way, and somehow experience the possibility of damnation, and in the end give thanks to God for still having time for conversion. It is up to the spiritual guide, of course, how they "modernize" the Ignatian images also found in the Gospels. It is by no means certain that the hellish visions of H. Bosch, Dante or Ignatius himself have an effect on everyone today. What is important is that the person doing the spiritual exercise should gain sufficient experience and impressions and thus come to a good decision through prayer and grace.

AZ ÖT ÉRZÉKSZERV LITURGIÁJA A KELETI EGYHÁZBAN

Fenomenológiai utazás

Mindenekelőtt *fenomenológiai utazással*, elemzéssel szeretnék kezdeni: vajon igaz-e a címben feltett állítás: jogos-e az érzékek liturgiájáról beszélnünk – sőt talán nemcsak a keleti liturgiában, de egyáltalán, bármely keresztény liturgiában?

1. A liturgia legtöbbet emlegetett eleme a szó, az auditív elem. Ez az Ige eucharisztiaja, hiszen Jézus szerint nemcsak annak van örök élete, aki eszi az ő testét és issza az ő véré, hanem annak is, aki hallja, meghallja, befogadja az ő igéjét: „aki hisz annak, aki engem küldött, örök élete van” (Ján 5,24). A keleti liturgiában ez azzal fejeződik ki, hogy a liturgia első része (ami a nyugati liturgiában is éppen az Ige-liturgia) nem más, mint a katekumenek (a hitjelöltek) *liturgiája*, amelyben az ige befogadásával *áldozunk*; a liturgiának ez a része pontos megfelelője és előkészítése az eucharisztikus liturgiának, a tulajdonképpeni áldozásnak, ami később következik.
2. A szó azonban egymagában még nem hozza létre a kegyelem áramkörét. Ellentétpárja a *csönd*, amelynek legalább akkora a szerepe a liturgiában, mint a kimondott szónak. Éppen a kimondhatatlannak a meglévón való túllépésnek, a teljesség felé való kitárulkozásnak a jele. A szó-csönd dialektika a *Logosz-Pneuma* (Ige-Lélek) kettősség és egység kifejezője. A Lélek majd minden nyelvben a *lehelés* szóképből ered, amely előfeltétele a szó lehalkulására, a hallgatásra, „az embernek be kell lélegeznie a Lelket” – mondták a keleti szentatyák, hogy annál élőben áradjon el a Szentlélek istenítő energiája, s hogy aztán a szó ne pusztá emberi szó, de Isten igéje legyen. A ritmikával, a szimbolikával, a szépség jegyeivel átjárt liturgia és ígehirdetés már nemcsak az Ige, de a Lélek jelenlétét: is tükrözi, a Szentháromság áramkörébe emeli a hívőt.
3. Ugyanide tartozik a megénekelt szó, az *ének* is, amely „kétszeres imádság” (a Nagy Szent Bazilnak tulajdonított vallomás szerint). És nem zene, hanem *vox humana*, ember hang. A keleti egyház mind a mai napig „énekes egyház”. Az ének nem egyszerűen művészeti elem a liturgiában, hanem az üdvösségtörténet megélése, az emberi hang felemelése, megdicsőülése, az angyalok mennyei kórusának megelőlegezése és megélése (ld. *Sanctus*, Szent, szent, szent a Seregek Ura, *Elohím Szabaóth*).
4. Ugyanennek az áramkörnek kell érvényesülnie a liturgia *vizuális elemeiben*, a szem liturgiájában is. Tudjuk, a Biblia elsősorban valóban a *verbális-auditív elemre*, a szóra épül, kinyilatkoztatás, ige akar lenni: „halld, Izrael” – szól Isten már az Ószövetségben is; „akinek füle van a hallásra, hallja

meg” – mondja az Úr Jézus is. A görög-római kultúrával szemben, amely *theorei*-ra irányul (a *theosz* Isten és a *horaó*, lát szóból), szemlélni akarja az istenit. A bizánci keresztény kultúra e kettő összeházasodását hozta, tehát a hallható elem mellett szerepet kapott a vizuális teológia is, ami az ikonok világában valósult meg.

5. Vizuális elem a *tér liturgiája* is. A keleti templom architektúrája – előtér, hajó, szentély –, mely az üdvtörténet összefoglalása, maga is azt sugallja, hogy életünk célja az isteniben való részesedés. Tudjuk, az építészet (vö. *technê*) a régiek szemléletében a *szülés* képével függ össze („szépet szül”). Ez a *szép körüli bábáskodás* valósul meg a templomépületben is, amely „a mennyország kapuja”, a tér megnyitása a Végtelennek, a centrális térben az ég felé megnyíló tér formájában, hosszanti irányban pedig azzal, hogy azt fejezi ki: úton vagyunk a szentély, a szent hely, vagyis a mennyország felé.
6. Kelet azonban a teret nem statikusan nézi, hanem mozgással is ki akarja tölteni. Épp ezért beszélhetünk a *mozgás liturgiájáról* is. Az a bevonulás például, amivel az esküvői szertartás kezdődik, maga is beszédes: szintén az ember üdvtörténeti előrehaladását vetíti elénk, azt, hogy lényegében folyton úton vagyunk Isten országa felé. De ugyanígy az eucharisztikus liturgia körmenetei – a kis- és nagybemenet –, a templom körüli körmenetek jelesebb ünnepeken, búcsúkon mind-mind ezt a *homo viator*-jellegét fejezik ki, eszkatologikus tartalmúak.
7. De beszélhetünk az *ízlelés liturgiájáról* is. „Vegyétek és egyétek, ez az én testem” – mondja maga Krisztus az átváltoztatás, a szerzés igéiben. Igen, *lábete, fágete* (a *fagein* a *phagocytá* szóból is ismerős: Jézus egyenesen rágásról beszél). „Ízleljétek és lássátok, mily édes, mily jó az Úr” – énekeljük az előszentelt áldozatok liturgiáján, és valóban, az áldozás Isten jóságának megtapasztalása.
8. Megjelenik a szaglás, az *illat liturgiája* is, az ún. nagyböjti előszentelték liturgiáján, ahol így énekelünk: „Igazodjék föl az imádságom, mint a tömjénfüst, a te színed elé”. Máskor így imádkozunk: „Mint a jóillatú fűszer és a tömjén égőáldozat, legyen kedves ez az imádságunk fönnséged királyi széke előtt”. A tömjénfüst itt és más szertartásainkon valamiképpen tényleg imádságunk szárnyalásának megjelenítője, amibe *bűnbánatunk átélése* is belevegyül, azt éljük át, mint Mózes: szinte csak levett saruval közeledhetünk a frigyláda, az Úr színe elé.
9. Szerepet kap a *tapintás, és érintés* is: megcsókoljuk szent könyveinket, főleg az evangéliumos könyvet, ami számunkra valamiképpen maga Krisztus. „Tapintsatok meg és lássátok, hogy én magam vagyok – mondja nekünk a Feltámadott –, hiszen a léleknek nincsenek húsa és csontjai.” És csókkal illetjük egymást is a liturgia felszólítására: „Szeressük egymást, hogy egyetértőleg valljuk a Szentháromságot!” A húsvéti kánon pedig ezt követeli. „Egymást, mint testvérek, öleljük!” Tamással együtt testi közelségbe szeretnénk kerülni a Feltámadottal és új világával. Valahonnan innen nő

ki a máriapócsi *értetközés* is, még ha ez furcsa is egy-egy kívülálló számára, vagy erről beszélnek az agyoncsókolt képek a tetrapodon, régi templomokban. Az evangélium- és keresztsókolás megjelenik zsolozsmánkban, sőt utóbbi temetéseinken is. NB korábban magát a halottat is megcsókolta rokonság: „Jertek, adjunk búcsúcsókot az elhunynak!”, ami aztán napjainkra – higiéniai okokból – keresztsókolásra változott.

A keleti látásmód gyökerei

Látható tehát, hogy kétségtelen tény az öt érzékszerv szerepe a keleti liturgiában. Ez után a fenomenológiai elemzés után keressük ennek az „érzések felé fordulásnak” a *szellemi gyökerét*. Mi vezeti a keleti egyházat – az ortodox és a görög katolikus egyházat egyaránt –, hogy ekkora teret ad az érzések liturgiájának?

A teljes képhez egy kis történelmi visszapillantás szükséges. Az egyház a történelem során újra és újra szembesült az egyes korok kultúrájával, művészetével, sőt azzal frigre is lépett. Elég, ha a képzőművészettel való kapcsolatfelvételre gondolunk. Az ősegyház egyhamar feloldotta az őszövetségi képmás-tilalmat. Előbb csak szimbólumok (hal, jópásztor), majd bibliai és vértanúkról szóló történetek tűntek fel a katakombák, templomok falán, majd Krisztusnak, Isten „látható képmásának” ábrázolása is lehetséges volt. A 6. században már kultikus tisztelet (tömjénezés, gyertya, meghajlás) övezi Krisztus és a szentek képmását. Központban az áll, hogy a *megtestesülés* feloldotta az emberábrázolási tilalmat.

Kelet hamar megtalálta ennek a vizualitásnak a szentírási gyökereit is. Az Őszövetségben a név fogalma, az égő csipkebokor, a frigyláda kerub-szárnyai előképei a képábrázolásnak. Majd Krisztus maga oldja föl a képábrázolási tilalmat, hiszen, mint mondja, „aki engem lát, látja az Atyát”, Szent Pál szerint pedig a láthatatlan Isten képmása (*eikon*-ja, ikonja). Ezért kaphat szerepet az ikon Kelet liturgiájában: az istenit nemcsak szavakkal, hanem színekkel, vonásokkal, képpel is tükrözni akarjuk. Az ember képmása, ezért az embernek magának is ikonná, képpé kell változnia. Kár, hogy hazai rítusunk ebben a vizuális teológiában kevés értéket tud felmutatni.

Az ikonrombolókon aratott győzelem (Kr. u. 842-ben) az orthodoxia ünnepevé vált (a keleti egyház mind a mai napig erről emlékezik meg nagyböjt első vasárnapján); a görög templomokban kialakult ikonosztáz, a képfal. Megvalósult a „vizuális teológia”, a képállvány a „szegények bibliája” lett, képi megjelenítése azoknak az üdvtörténeti misztériumoknak, amiket az énekek más művészet nyelvén maguk is kifejeznek. De az első évezredben nyugodtan beszélhetünk arról, hogy az egész egyetemes egyházban él a szó *liturgiája* mellett a *képek liturgiája*, vagy (a befogadó oldaláról) a *fül* mellett a *szem liturgiája* is, ami aztán egyre inkább háttérbe szorult a nyugati hagyományban.

Ennek a történelmi kornak, küzdelemnek (s az erre épülő ikonográfiának) legmaradandóbb gondolata, hogy a templomban alkalmazott képek (s más mű-

vészeti elemek) *jelenlét hordozói*, már-már az eucharisztia kenyéréhez-borához hasonlóan. NB Az első évezred még nem foglalkozott azzal a kérdéssel, hogyan és mint van jelen Krisztus a kenyérben és a borban, hanem a képi megjelenítés problémájával foglalkozott. Az ikonok itt nem egyszerűen díszítő elemek, mint a szentképek a nyugati templomokban vagy otthonainkban. Nem is csupán szemléltető eszközök, hanem a bibliai név-eszmény (*sömá*), az ószövetségi kerubszárnyak a frigyládán, az égő csipkebokor nyomán az „egészen-más” jelei, a megtestesülés tovább szélesítései, az anyag *lelkivé* változtatása, újszövetségi szemmel pedig kezdetei annak az átalakulásnak, ahová a világ – anyagi összetevői is – majd az „új ég és új föld” teljességében jutnak el.

Hatással volt az érzékek kiemelkedő szerepének felfedezésében a görög *esztétika* (az *aiszthészisz*, érzékelés szóból!) továbbélése is. A görög gondolkodás *kalokagáthiája* (a szép és a jó együtthatása) tovább él rítusunkban, hiszen a szép és a jó – és a lét többi transzcendens tulajdonsága – együtt fejt ki erejét, mindkettő az Abszolútum képmása és vetülete. A szépség egyfajta *theophánia*, istenjelenés, az isteni öskép visszatükröződése.¹ A kép, a hang, az íz, az illat, a tér, a mozgás, a testi mivolt jelenlét-hordozó. Olyan, mint az eucharisztia: hordozza, színek mögé rejt az isteni jelenlétet.

Az öt érzékszerv térhódításában szerepe van annak is, hogy *Kelet egész emberben gondolkodik*. Míg Nyugat – ami alatt most elsősorban a római katolicizmust értem – racionalizmusra, intellektualizmusra hajlamos, ahol éppen ezért a művészetek mint a képábrázolás, legfeljebb csak az illusztráció szerepét töltik be, vagy míg a protestantizmus a kifejezési eszközök közül kizárólag a verbális, igei elemre szűkíti be a vallásos élmény körét olyannyira, hogy – a zsidó vagy mohamedán képábrázolás-tilalomhoz és a képrombolás eljárásához hasonlóan – száműzte templomaiból a vizuális elemet, az emberi képmást, addig a keleti kereszténység mind az öt érzékével meg akarja ragadni, és nem statikusan, hanem mozgásában nézi az embert. Ezért beszélhattünk főntebb nemcsak a szó, hanem az ének, a kép, a tér, a mozgás, sőt az illat és az ízlelés liturgiájáról is, s egyáltalán, a ráció mellett az érzelmek és az akarati ráhangolódás elemeiről is.

Aszó minden értelmében *Gesamtkunstwerk*-kel, az *összes művészetek együttes művelével* van dolgunk, amely minden művészeti ágat beleölel az Isten-tapasztalásba. Ennek gyökere *Kelet antropológiája*, emberképe. A keleti egyház – sőt a Szentírás is! – sohasem csupán lélekben gondolkodik, hanem egész emberben, aki test és lélek, érzékek, értelem és akarat. És persze szellem is, ami a szív bibliai képe alapján az ember hűposztatikus, személyi középpontja, ami már nyitott az isteni felé is. És Kelet épp ezzel lép túl a görög gondolkodásban itt-ott bizony jelenlévő, ott kísértő *szenzualizmuson* és *hedonizmuson*, az érzékek síkján megrekedő szemléleten, hogy számára az érzékek maguk is a *szellem szenzorai*. „Tisztítsuk meg érzékeinket – mondja Damaszkuszi Szent János Húsvéti kánonja – és meglátjuk a feltámadás fényében tündöklő Krisztust”. Az érzékek átszellemiesítése már előkészület, *proszkomidia* a mennyek kórusának meghallására és *theóriá*-ra, a boldogító Isten-látásra, a *visio beatifica*-ra, Isten „színről színre” való szemlélé-

¹ A szépség theofániájáról v.ö. NAZIANZI SZENT Gergely, Epiphania. 36. kötet, 365/a.

sére. A liturgia tapasztaltszerzése az Istenire, a transzcendensre, az eszkatonra, a mennyre irányul: „megtaláltuk az igaz hitet, mert ez üdvözített minket” – vallja Aranyszájú Szent János liturgiája, így, múlt időben, tényként, és ez nemcsak az áldozásra, hanem az összes érzékünket átfogó tapasztalás-sorra is érvényes.

Nyugat és Kelet különbsége mögött – ezen túl – a két oldal eltérő metafizikájának különbsége rejtőzik. A nyugati megközelítést jól ismerjük. Itt a forma csak külső jele a belső tartalomnak. A nyugati egyház bölcselet inkább Arisztotelész kategóriáit követi, akinél *materia* és *forma*, az anyag és a lényegadó, belső forma (a *forma substantialis*) a testi létezők belső összetevői, a külsődleges forma (*forma secundaria*) az accidenesekben, a járulékokban ölt testet. S nem véletlen az, hogy modern nyelvekben az *accident* már egyenesen baleset, összekoccanás, véletlen. A külső, az érzékeknek szóló elemek, járulékok a nyugati gondolkodásban tényleg csak adalékok, szinte elhanyagolható többletek, a dolgok lényegét a belső, racionális tartalom adja. Lényegében ez a látásmód szabta meg a nyugati egyházban a hit lényegi tartalmának a megjelenítéshez, a művészeti eszközökhöz való viszonyát, és ez köszön vissza mind a mai napig az irodalomban és a többi művészetekben megjelenő fogalomkettőben, tartalom és forma szétválasztásában, ahol a forma csak külsődleges, formális elem.

Lényeg (*ousia*) és jelenség (*phainomenon*, fenomenon) viszonya egészen más a keleti hagyományban. A külső itt – platóni fogalomrendszer nyomán – a *belső feltárulása*, kifejezője, a láthatatlan láthatóvá tétele. Nem járulék, adalék, esetleges külsőség csupán, hanem a lényegét nyilatkoztatja ki, teszi teljessé, egzisztenciálissá az emberi lét szintjén. A krisztológiából vett párhuzammal – *megtestesülés*, ahhoz hasonló folyamat, ahogyan Isten Igéje láthatóvá vált Krisztus emberségében, tetteiben, szavaiban. Vagy még inkább: *epifánia*, tehát ahhoz a Vízkereszthez hasonlítható, ahol Krisztus a vízen, az anyagon keresztül áramoltatja át isteni jelenlétét, teszi történelmivé és kozmikusá isteni erejét. De a megjelenítés mintája *Krisztus feltámadása* is, amelyben immár az egész világot átfogja megváltása energiáival.

Kelet szemléletében tehát a művészi formák – anyagok, szavak, jelképek, cselekmények egyaránt – a szentséghez hasonló, *epifánikus történések*, Krisztus-jelenések, üdvtörténeti események. A hozzájuk fűződő szertartások, teológiai és aszketikus cselekmények egyetlen egészet alkotnak, a részletek élő összefüggésében lesznek a lényeg hordozói, kifejezői. Épp ezért a részmozzanatok mindig csak összefüggésükben válnak érthetővé – mégpedig az egyház életén belüli helyük alapján –, sohasem azokból kiragadva, elvont tartalmukban. A forma lényegfeltáró szerepe nélkül a kegyelmi háttér is elvértelenedne, visszafejlődne – vallja Kelet.

Hogy a formai elemeknek milyen lényegfeltáró szerepe van vallási életünkben, azt nemcsak a vizuális elemek bizonyítják. Hadd mondjak el erre egyetlen példát. Jómagam egy időben sokat foglalkoztam a mai magyar görög katolikus énekeinkkel. A Magyar Egyházzeneben nemrég jelent meg írásom liturgiánk etrachordos felépítéséről. A kifejezésről csak annyit, hogy énekeinkben megőrződött az *első évezred diatonikus rendszere*, amely csupán négy hangja, amit úgy épült föl, hogy két egész hangot egy fél hang követ, és az egymásra épülő

tetrachordokból nem a dúr-skála alakul ki, hanem egy végtelenített tetrachord-sor, amit szólmizálva így adhatnák vissza: szó-lá-ti-tó, dó-ré-mi-fá; fá-szó-lá-tá, tá-dó-ré-má. Ha tehát két tetrachordot veszek, a H helyett B \acute{e} áll.

Az igazán érdekes azonban az, hogy maga a mise, a liturgia úgy épül föl, hogy a pap az alsó tetrachordban mozog: „Békesség mindnyájatoknak” (dó-ti-lá-szó-lá-ti-dó), erre a dó-ra épül föl a hívek énekét: „És a te lelkeddel” (dó-ré-mi-fá-mi-ré-dó), tehát egy koszinusz-és egy szinusz-görbét kapunk, ami középen találkozik. Ez az ív, mint apró formai elem, úgy fejthető meg, hogy a liturgia *a hozzánk lehajló Isten, és az Istenhez felszárnnyaló ember találkozására*. A tetrachord-sor eltérő lépcsőire záródó ún. hangok (échoszok, glászok) pedig eltérő hangulatokat, karakterológiai kategóriákat, a hit különböző belső tartalmait közvetítik a maguk formai eszközeivel. Egy-egy ünnepet aszerint különböztetünk meg (hogy, mondjuk, doxológiás, vagy poliüeleoszos ünnepek) hogy milyen énekeket, milyen hangokat veszünk. Liturgiánkban az énekek – de ugyanígy a többi művészeti ágak elemei is – maguk is *tartalmi tényezők*, az Isten-élmény színezői, árnyalói, hordozói és meghatározói.

A keleti esztétika mai üzenete

Történelmi utazásunkban abban összegezhetném, hogy az öt érzékszerv bevonása az istentiszteletbe annak a *hellenizációnak a gyümölcse*, amelyről XVI. Benedek pápa is gyakran szól, így szólt ominózus regensburgi beszédében is, még ha más összefüggésben is. A II. Vatikáni zsinat liturgikus konstitúciója ezt így fejezte ki: „az életadó anyaszentegyház barátnője volt a szépművészeteknek”, a görög kultúra hatására. A nyugati és keleti egyház valóban mindig is alkalmazott művészeti formákat templomaiban, az építészettől kezdve a festészetten át a zeneművészetig.

Ez a hellén hatás azonban Keleten maradandóbbnak bizonyult, mint Nyugaton. A művészeteknek ez a legalábbis szentelményi jellege, ami jelen volt az első évezredben, a további történelmi út során egyre inkább elhomályosodott, főként a nyugati szertartásban. Mint *Konstantin Kalokyris*, a thesszalonikai egyetem archeológus professzora írta², Nyugaton egyre inkább a *természetes* visszaadása lett a szentképek fő célkitűzése. A festmények, majd az ember testi mivoltát még inkább hangsúlyozó szobrok, a természet utánzó építészeti díszítőelemek egyre kevésbé voltak már a liturgia részei, egyre inkább az egyház földi uralmát akarták kifejezni, legfeljebb csak szemléltették a hit igazságait, de már egyre kevésbé jelenítették meg a láthatatlant. Az ikon szentképpé vált, a katekézis az értelem iskoláztatásává, a liturgia csak a szavak szürke eszköztárára épülhetett. Nem is csoda, hogy az egyre naturálisabb, öncélúan elburjánzó művészet-elemekből „nem kért” a protestantizmus, a hit egyetlen kifejezőjévé az újra előtérbe került igét, a szót kívánta megtenni.

² KALOXYRIS 1980. 86.

De térjünk most már haza, saját korunkhoz. Korunk katolikus egyháza újra felfedezte az öt érzék közül egyiknek-másiknak a jelentőségét, az élmény kegyelemközlő erejét. Már a hagyományos szentségtan is tudott a *szavak kegyelemkövetítő erejéről*, még ha ezt a hatást le is szűkítette (ld. szerzés igéi). A zsinat utáni teológia általában is hangoztatja az igehirdetés és befogadás szentelményi hatékonyságát. Ez a tárgyi erő kifejtés azonban elválaszthatatlan a megformáltság, a *szépélmény* kérdésétől. A hevenyészve összedobott szavak csak akadályai lesznek a kegyelemnek. Így kap szerepet már a kimondott szó esetében is a retorika, az előadó-művészet, a költészet, az irodalom. Amivel nem azt akarjuk mondani, hogy a liturgia szövege vagy a prédikáció álljon csupa versidézetből. A szó úgy válik művészivé, költőivé, ha ritmika, szóképek, jelképek töltik ki, ha az Ige valóban szinte érinthetővé, tapinthatóvá válik általa.

A század végi teológia felfedezte (vagy újra felfedezte) a művészetek és a liturgia nemcsak funkcionális, hanem *egzisztenciális összefüggését* is. S hogy ezt a megjegyzést nem a „grékus” elfogultság mondatja velem, arra bizonyosság a salamancai (Spanyolország) Pápai Egyetem liturgia-professzorának, Luiz Maldonadonak az írása³, amely amellett áll ki, hogy a zsinat után (a latin liturgiában is) belső építőelemmé, jelenlét-hordozóvá kell válniuk a művészeti kifejező eszközöknek. S ez nemcsak a teológia, hanem a művészet oldaláról is lehetséges.

Günter Rombold linzi művészettörténész, a *Kunst und Kirche* c. folyóirat főszerkesztője arról vall⁴, hogy a művészetnek – amennyiben valóban művészet, nemcsak szolgai másolása a külvilágnak – mindig van, kell, hogy legyen *vallásos dimenziója*, két irányban is: mint újjáteremtés, a teremtés misztériuma felé mutat; mint a végesnek, a nem tökéletesnek az Abszolút irányában való túllépése pedig a létezés beteljesülését, a lehetőeknek a végtelenben való célba érését, azaz az *eszkatont* hirdeti meg. Éppen ez az eszkatológiai elem teszi alkalmassá a műalkotásokat arra, hogy a liturgia szerves részei legyenek.

A végigtekintett történelmi utat így summázhatnók: a művészi kifejezőeszközök úgy lesznek a *liturgia alkotó elemei*, ha nemcsak közvetlen jelentésükkel hordoznak vallásos mondanivalót, hanem mögöttes háttérükkel is a valóságon túlira, vagy helyesebben: épp a Legfőbb Valóságra irányítják a szemlélő, a hallgató, a résztvevő figyelmét.

Ez az, amit korunk zsinata is szorgalmazott: fel kell fedeznünk (újra) a templomi képek *evangelizáló jellegét*. Ehhez azonban az szükséges, hogy a templomban alkalmazott képek ne egyszerűen a természetet utánozzák, hanem – ha tetszik, az ikonok, ha úgy tetszik, az absztrakt irányában – mutassanak túl azon. Ne fogalmakat rajzoljanak le, hanem személyes találkozás résztvevőivé avassanak bennünket. Az üdvösségtörténet megjelenítései és a jelképek szolgálják leginkább ezt a lelki várást, amelyben az evilági adottságok a *más világ* jelzéseié válhatnak.

Mi is tehát a keleti teológiai esztétika mai mondanivalója? Egyáltalán, van-e még *létfajosság* a keleti *gondolkodásmódnak*? Ha szem előtt tartjuk szentatyánk

³ MALDONADO 1980. 82.

⁴ ROMBOLD 1979. 37.

következtetését regensburgi beszédében, hogy a hellenista hagyomány nemcsak másodlagos inkulturáció a kereszténység számára, hanem már megszületésétől fogva természetes közege, ez érvényes a keleti hagyományra is. És hogy mennyire *modern ez a gondolkodásmód*, mutatja, hogy a mai, modern kultúra is képi kultúrára épül, vagy gondoljunk az audiovizuális oktatásra, a multimédiára, a kommunikáció minden érzékszervünkre kiterjedő közlésmódjára, ami nem más, mint a bizánci *Gesamtkunstwerk* mai változata.

Irodalom

NAZIANZI SZENT GERGELY

é. n. *Epiphania*. Patres Graeci, 36. kötet

KALOKYRIS, KONSTANTIN

1980 Der Inhalt der Ikonographie der Ostkirchen. *Concilium* 1980/2. 82. 9–18.

MALDONADO, LUIS

1980 Theologische Meditation über die Kunst in der Liturgie. *Concilium* 1980/2. 82. 3–8.

ROMBOLD, GÜNTER

1979 Die anthropologische Bedeutung der Kunst. *Diakonia Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche* 1979/1. 10. 370–377.

CSELÉNYI ISTVÁN

1998 *A hozzánk lehajló Isten* Szt. Athanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza.

ISTVÁN CSELÉNYI

THE LITURGY OF THE FIVE SENSES IN THE EASTERN CHURCH

The idea that the *East thinks in terms of the whole person* plays an important part in the promotion of the five senses. The West, and especially Roman Catholicism, is inclined towards rationalism and intellectualism; this is why the arts are nothing more than illustration. Protestantism has limited the scope of religious experience exclusively to the verbal element as its form of expression, thus, similarly to Jewish or Islamic policies of iconoclasm and ban of images, it banished the visual element, the image of man, from its churches. Eastern Christianity wants to grasp man with all five senses, and not only statically, but in motion. This is

why we speak not only of the liturgy of the word, but of the song, image, space, motion, even smell and taste, and in general of the elements of emotions and volitional attunement, besides rational considerations.

Beyond this dissimilarity East and West are further divided by the difference in their metaphysics. In Western metaphysics, the form is merely the external signifier of the inner content. The philosophy of the Western Church rather follows the categories of Aristotle, where corporeal beings are composed from *materia* and *forma*, the material and the substantial, inner form (*forma substantialis*), while the external form (*forma secundaria*) is manifest in accidents and adjuncts. It is no wonder that in modern languages, *accident* means misfortune, clash and coincidence. In Western thinking, the external elements speaking to the senses are in fact only adjuncts, a negligible surplus; the essence of things is provided by the inner, rational content. Basically, this perspective has shaped the relationship of the substantial meaning of faith to representation and artistic instruments, and this is what we see to this day in the duality of concepts in literature and other forms of art, in the separation of content and form, where form is only an external and formal element.

AZ ÉRZÉKEK SZEREPE A GYULAI ESPERESI KERÜLET KATOLIKUS TEMPLOMAINAK KIALAKÍTÁSÁBAN ÉS LITURGIKUS GYAKORLATÁBAN

A mai Szeged-Csanádi Egyházmegye Gyulai Esperesi Kerülete 39 települést foglal magában, ahol mindenütt van templom, kápolna vagy misézőhely. Hat helységben temetőkápolna is szolgálja az egyházközséget. A kerület plébániái a török hódoltság és a Rákóczi szabadságharctól a 20. század közepéig terjedő hosszú időszakban jöttek létre. A legelső, a gyulai 1715-ben, míg a békéscsabai egyházközségből kivált kétsopronyi csak 1972-ben lett önálló plébánia.¹

A ma is álló és működő templomok közül a legelső a gyulai Szentháromságkápolna (1741), a Nádi Boldogasszony kegytemplom (1775–1777), Békés Szentháromság tiszteletére szentelt temploma (1792–1795).² Az 1997-ben épült a kamuti és a kötegyáni, 2000-ben a szabadkígyósi templom.³ A templomok és a plébániák kegyurai a 18. századtól a Harruckern, a Wenckheim, az Almássy, a Károlyi családok voltak.⁴ A templomok és kápolnák épületei, belső kiképzésük, berendezésük valamennyi emberi érzékszervet megmozgató élményt jelentenek az azokat rendszeresen, vagy esetenként turistaként meglátogatók számára.

Az esperesi kerület katolikus templomai mindenütt a település városképi jelentőségű objektumai, az elmúlt évszázadok építészeti stílusjegyeit mutatják. A 18. századi barokk gyulai, illetve copfstílusú békési templom mintájára még a 19. században is épültek hasonló stílusjegyeket mutató, historizáló épületek. (Újkígyós, Gyula, Szent József-templom) A 20. század első felében emelt templomok zömmel neogót stílusban épültek, a békéscsabai bazilikális elrendezésű, monumentális Szent Antal-templom és a csaknem családi kápolna méretű dobozi, a legjellemzőbb. Az utóbbi évtizedekben épült új templomok közül a kötegyáni (1997), az ókeresztény építészet és az ősmagyar jurta szerkezetének ötvözete.

Az építészeti stílusok és a liturgikus gyakorlat összefüggései is szemlélhetők az egyes templomépületeken. A barokk stílus a diadalmas egyház, az égbenyúló könnyed gótika a középkor áhítatára emlékezteti a szemlélőt. A modern épületek funkcionális elemei már egy másfajta vallásosság – a mindennapi élet közelebb vitelét igénylő áhítatgyakorlat – jellemző jegyeit mutatják.

A működő templomok titulusai és védőszent választása az elmúlt korok szakrális jellemzőit mutatják. A Szentháromság tiszteletére a 18. században a békési templom, és a gyulai kápolna lett szentelve.⁵ A 20. század első felében épült

¹ Kovács 2001. 74., 103.

² Kovács 2001. 99., 96., 31.

³ Kovács 2001. 101., 108., 129.

⁴ Kovács 2001. 26.

⁵ Kovács 2001. 35., 99.

templomok öt településen kapták a Jézus Szíve titulust. A szent kereszt felmagasztalásának tiszteletére Dobozon épült templom, Békéscsabán és Gyulán temetőkápolna. A Szűzanyát választották patrónául több templomban. A Szeplőtelen fogantatás tiszteletére szentelték a füzesgyarmati, a gyulai és a szeghalmi templomokat (18–19. századi építésűek), Szűz Mária szent neve tiszteletére pedig az újkígyósi és a mezőberényi templomot (1858, 1886.). Az 1997-ben elkészült bélmegyeri modern templomot pedig a Szentolvasó Királynője oltalmába ajánlották. Szent József a gyulai németvárosi templom patrónusa (1866), a Munkás Szent József pedig az új szabadkígyósi templomé.⁶ Egy-egy ritkábban előforduló patrónus vagy az építető védőszentje, vagy választása egy-egy egyházi eseményhez, jubileumhoz kötődik. A békéscsabai Páduai Szent Antal-plébániatemplom védőszentjének kiválasztásában az játszott szerepet, hogy az építető kegyúr felesége Dierling Antónia védőszentje volt az olasz szerzetes. A kétsopronyi templom az 1938-as Szent István évben épült, patrónusa is első szent királyunk lett.⁷

A belső tér elrendezése a zsinat előtt épült templomokban a hagyományos formát mutatja. A templomhajótól elkülönülő szakrális térben, a szentélyben kap helyet minden templomban a főoltár. A főoltároknak a titulust, a patróna, vagy patrónus képét, szobrát magába foglaló felépítménye az épület kiemelkedő belső objektuma. Méretei, kialakítása és díszítése alapján azonnal magára vonja a templomba belépő figyelmét. A gyulai Nádi Boldogasszony-kegytemplom főoltárának tervezője a híres osztrák építész, Franz Anton Hillerbrandt. A barokk retabulumon elhelyezett Immaculata kép Maurer Hubert bécsi festő 1788-ban készült alkotása. 440×260 cm méretű barokk műalkotás megkapó szépsége ma is lenyűgöző hatást vált ki a szemlélőben.⁸ A békési copfstílusú templom Szentháromságot ábrázoló főoltárképéről 1975-ben állapította meg a kutatás, hogy a Harruckern Borbála által 1796-ban adományozott festmény a híres Dorffmaister alkotása.⁹ A gyulai Szent József-templom főoltárképe Hirt Antal szegedi festő munkája, Szent József és a kis Jézus ábrázolása munka közben, betekintést nyújt a közel száz évvel korábbi ácsműhely világába.¹⁰ Újkígyós mai templomának Máriát ábrázoló főoltárképét pedig Fischer Károly gyulai festő, Munkácsy első mestere készítette.¹¹

A neogót templomokban a főoltáron Jézus szíve vagy a védőszent szobrát helyezték el. A békéscsabai plébániatemplomban Páduai Szent Antal, karján a kis Jézussal, mellette Szent István és Szent Imre szobra áll a díszes homokkő oltárpítményen. A Békéscsaba-Erzsébethelyi új Jézus Szíve templom szentélyének falán a megdicsőült Krisztust ábrázoló secco a főoltárkép. A szentély boltozatán vágott világító ablak a nap nagyobb részében természetes fényben tartja Patay László ihletett alkotását. Ez a különleges fény-játék rendkívüli hatást tesz a belé-

⁶ Kovács 2001. 161–162.

⁷ Bielek Gábor apát-plébános szíves közlése, Kovács 2001. 102.

⁸ BIELEK-JÁROLI 1988.

⁹ Kovács 2001. 35.

¹⁰ KOVÁCS-MERÉNYI-METZGER 2000. 83.

¹¹ Kovács 2001. 147.

pőre. A gerlai Wenckheim kápolna neogót főoltárának nincs hagyományos oltárképe, mert a Mária mennybemenetelét ábrázoló színes üvegablak helyettesíti.¹²

A modern templomokban a liturgikus tér nem különül el hangsúlyosan a hájtól, annak mintegy szerves folytatása. A szembe miséző oltár a szentély elejére került, a hagyományos főoltár híján a tabernákulum a középkori templomok gyakorlatán megfelelően a falba épített. A mennyezetről lógó nagyméretű feszület jelzi a szakrális tér elkülönülését.

A mellékoltárok ugyancsak a zsinat előtt épült templomokat jellemzik. A 18. századi gyulai főtemplomban, és az ugyancsak ekkor épült németgyulai kápolna helyén emelt Szent József-templomban a hagyományos szakrális kultúrának megfelelő mellékoltárok megmaradtak a mai napig. (Szent György, Szent József, Szent Vendel, Szent Anna, Szent Ferenc, Szent Flórián.) Az új német templomba (1862–1866) a régi kápolna Szent Flórián, Orbán, Rókus fából faragott szobrai is átvitték, és a mellékoltárokon helyezték el.¹³

A főtemplom barokk belső terébe illesztettek be időközben két mellékoltárt. A Nádi Boldogasszony kegyoltárt a város középkori Mária kultuszát felelevenítve 1951-ben állították fel. Megkoronázott kegyképe, a Nádi Boldogasszony, Borsa Antal győri festőművész alkotása. A templom búcsúinak egyike az októberi virágbúcsú, amikor a papság és a hívek egy-egy szál virágot helyeznek el az oltár lépcsőjére Mária közbenjárását kérve. (Megjegyezzük, hogy a kegyoltáron a korábbi években egy ikon jellegű, Apor Vilmostól származó kegykép szerepelt, Borsa alkotása helyett, ami azt mutatja, hogy az eredeti alkotás kegyképpé válása hosszabb folyamat eredménye volt.) A másik mellékoltár Boldog Apor Vilmos tiszteletére került a templomba, a mártír püspök oltárképét Simon M. Veronika székesfehérvári festőművész készítette. A kép és a bekeretezett Apor-ereklye alatt egyszerű barokk formájú oltárasztal, Lakatos Tibor munkája.¹⁴

Nem egy esetben a templomhajóból nyíló kápolnába helyezik el a mellékoltárt. A gyulai Nádi Boldogasszony kegytemplomban az úgynevezett lorettói kápolnát még Hidassy Jakab plébános alakította ki 1782-ben. Barokk oltárán a lorettói Szűzanya képe és a felállítás évét megörökítő kronosztichon volt. A kép később elenyészett, és a helyén 1907-ig egy öltöztetős Mária szobor állt, megfelelő ruhatárral. A jelenlegi szobrot, miután az öltöztetős Máriát az egyházmegye utasítására el kellett távolítani, a müncheni Mayer cégtől szerezte be az egyházközség. A kápolnában, a jobb oldalon Göndöcs Benedek plébános jóvoltából lourdes-i barlangot alakítottak ki Szűz Mária és Bernadett szobrával. Az 1892-ben megáldott szoboregyüttes érdekessége, hogy a Szűzanya lábánál a kegyhelyről származó eredeti lourdes-i víz tört fel csobogó forrásként. A korabeli helyi sajtó szenzációszámba menő érdekességként mutatja be ezt a jelenséget.¹⁵

A kerület szinte valamennyi templomában fali konzolon, vagy posztamensen ott áll Jézus Szíve, Páduai Szent Antal, Kis Szent Teréz, a lourdes-i vagy a fatimai kegysszobor. Békéscsabán a plébániatemplomban, Szent Antalnak két szobra van.

¹² Kovács 2001. 47., 57.

¹³ Kovács–Merényi–Metzger 2000. 83.

¹⁴ Kovács–Merényi–Metzger 80–81.

¹⁵ Bielek-Járolai 1988.

Egyik a főoltár magasában, a másik egy gipszből készült, a kórus íve alatti fali konzolon. A templomba érkező hívek gyakran a kisebb szobor előtt állva vagy térdelve kérik a segítő szent közbenjárását. Távozáskor sokan ma is kézzel megérintik a szent lábát. Hosszú évek alatt a festék lekopott a szoborról, előtűnt a fehér gipsz a sok érintés nyomán. Nemrég restauráltatnia kellett az egyházközségnek. A Szent Antal szobrok alatt mindenütt persely található, és a segítő szenthez fohászkodók gyakran pénzadományokat helyeznek el a perselybe, hálából közbenjárásáért, vagy közbenjárását kérve. (A perselyben összegyűlt pénz az egyházközségek szegényeinek a támogatására szolgál.)

A gyulai Szent József-templomban üveg fülkében egy öltöztetős Prágai Kis Jézus szobor áll. Ruhatára a liturgikus színekhez alkalmazkodik, még az elmúlt években is készült újabb palást és ingecske a szobornak. Öltöztetését ma is rendszeresen végzik. (Egy családi tragédiából szerencsésen kikerülő família állította a szobrot.)

A főoltár és a mellékoltárok megvilágítása a villanyvilágítás bevezetéséig gyertyákkal történt. A főoltár hat gyertyája ma is minden templomban hétre egészül ki, ha püspök látogat a templomba. Több helyen, így Békésen, Békéscsabán, a Mária szobor, vagy oltár 12 csillagból font koszorút, vagy mandorla alakot formázó égőfüzért kap. (Az eucharisztikus év idején Dobozon, a helyi ünnepségen a templomra az Oltáriszentséget formázó díszkivilágítást helyeztek fel.) A ma használatos reflektorok segítségével számos, korábban kevésbé megvilágított oltárkép vagy szobor részletei tűnnek elő.

Az oltárok megvilágításának sajátos esete az örökmécs, amely nemcsak a főoltárnál lehet. Az újkígyósi templom jellegzetes örökmécse a tabernákulum ajtajába épített Jézus szíve dombormű, amely vörös fénnel világít. A Szent Antal, Kis Szent Teréz szobroknál égetett gyertyákról, mécsesekről csak annyit említünk meg, hogy használatuk mind Békéscsabán, mind Gyulán az utóbbi évtizedben vált általánossá.

Az oltárok, képek, szobrok színpompás virágdíszítése minden templomban megjelenik. A gyulai templomokban ma is minden oltárnak megvan a díszítője. Karácsonykor Gyulán, Békéscsabán a fenyőgallyak mellett a Luca-napkor cserépben csíráztatott búzával is díszítik a betlehemet és az oltárokat. Békéscsabán a Szent Antal-plébániatemplomban a patrónus ünnepén liliummal díszítik a szobrot és a főoltárt. A virág erős, de mégis kellemes illata az egész templomot betölti. Korábban liliumszenteléssel, jelenleg a Szent Antal kenyér megáldásával és kiosztásával ünnepli az egyházközség védőszentjét. Szintén Békéscsabán esetenként a szentmisét mondató család gondoskodik a főoltár virágdíszítéséről. (Az esküvők alkalmi virágozásáról itt nem szólunk.) Több templomban gyakorlat, hogy a szent ünnepén vagy emléknapiján, az oltáron, vagy a szobor talapzatánál két gyertya ég és külön virágdíszítést is kap.

A templomok megszentelt terének különleges hangulatot adnak a színes ablakok. Az Oltáriszentség szimbólumai, ismert, vagy kevésbé ismert szentek alakja jelenik meg a hagyományos vagy modern üvegfestéseken. Ezek jórészt magánadományozók jóvoltából kerültek a helyükre, ezért sokszor az adományozó vé-

dőszentjét festetik meg az ablakon. A gerlai kápolnában, az építtető Wenckheim Károly védőszentje, Borromei Szent Károly alakja került a szentély egyik üvegablakára. A modern Szentháromság ábrázolás egyik ihletett példája a békéscsabai plébániatemplom gótikus rozsaablakában található üvegfestmény (Mohay Attila munkája)¹⁶

A középkori templomok hagyományait követik a templomok falfestményei. Békéscsabán a szentélyben az apostolokat, Páduai Szent Antal életéből vett jeleneteket örökített meg Gróh Béla monumentális alkotása. Gyulán a Nádi Boldogasszony-kegytemplom mennyezetét Patay László festőművész 1987-ben készített seccói díszítik. A 470 m² felületű falfestmény a katolikus egyház tanításának képes ábrázolása mellett az egyházközség, az alföldi nagy táj, a nemzet történetének panteonja is lett. (Szentháromság, Mária mennybevétele, Szent István és Szent László, a Hunyadi-nemzetség és a török uralom, a Nádi Boldogasszony-tisztelet története, és a mai kor jellegzetes eseményei.) Ugyancsak Patay László seccói láthatók félezer négyzetméter felületen a Békéscsaba-Erzsébethelyi Jézus Szíve-templom mennyezetén és oldalfalain. A megdicsőült Jézust ábrázoló főoltárkép mellett Jézus életéből vett jelenetek, a keresztút stációi, Szent Erzsébetnek a templom másik védőszentjének életéből vett képek láthatók a falfestményeken. Külön megörökítésre kerültek azok portréi, akik a templomépítésben vezető szerepet játszottak, vagy adományaikkal, kétékezi munkájukkal segítették az építkezést. (Mindkét templomban Bielek Gábor apát-plébános kezdeményezésére készültek a monumentális alkotások).¹⁷

A kereszttutakról nincs módunk részletesen szólni. Minden templomban Krisztus szenvedésének felidézésére szolgálnak, nem egy közülük kvalitásos művészi alkotás. A békési templom stáció képeit Orlay-Petrics Soma festette, a békéscsabai domborműves stáció pedig Orbán Antal iparművész munkája.¹⁸

A templomot, kápolnát építő közösség, anyagi erejétől függően, az épülettel egyidőben igyekszik gondoskodni harangok beszerzéséről is. A harangok elnevezése, felirata, ábrái, megszólaltatásuk rendje jellemző a közösségre. A különböző nagyságú harangok összehangolására mindenütt tudatosan törekedtek. Békésen például az 1928-ban megáldott új harangok közül a Szent László nevét viselő nagy harang hangja fisz, a középső Kataliné há, a Szent Antal kisharang gé, és a feszülettel díszített lélekharang ugyancsak fisz hangú.¹⁹ Gyulán a 19. és a 20. század fordulóján a harangozás rendje Szent György naptól igazodott a nyári időszakhoz, Szent Mihály napjától pedig a téli harangozási rend lépett életbe. (Az utóbbi mindig egy órával későbbre tette a reggeli és az esti harangszót).²⁰ A szentmisék előtt Gyulán félórával, negyedórával előbb szólalt meg a harang, majd a misére szóló beharangozás zárta a sort. Több templomban az úrfelmutatáskor is megszólalt a harang. Dobozon 1933-tól pénteken délután a háromórai

¹⁶ Kovács 2001. 45.

¹⁷ Kovács 2001. 97.

¹⁸ Kovács 2001. 48.

¹⁹ Kovács 2001. 33.

²⁰ Békés, 1921. szeptember 28. LIII. Évf. 78. sz.

harangszó emlékeztetett a megváltásra.²¹ Gyulán a belvárosi plébániatemplomban a toronyóra mellett hanggal is jelezték az időt, vagyis ahogy a korabeli helyi újságban olvashattuk „hűségesen fújják a fertályokat és kondítják a delet.” (A toronyór szarutülkkel jelezte a negyedórák múlását).²²

A templomok többségében különböző méretű orgonaszolgálja a liturgiát. Neves hangszergyártó cégek Mooser, Rieger, Angster által készített orgonákon kísérik a szentmiséket és egyéb liturgikus alkalmakat.²³ Csaknem minden templomnak volt egy-egy nevezetes kántora. Gyulán a Szent József-templomban Niedermayer Antal, Zimmer József szolgált hosszú ideig. Békéscsabán Dobay Sándor kántor ötven évig működött.²⁴ A gyulai Nádi Boldogasszony-kegytemplomban és a Szent József-templomban ünnepélyes alkalmakkor a liturgiát szóló ének, az orgona mellett zenekar közreműködése színesítette. Karácsonyi János primíciáján, 1882 júliusában a gyulai magán dalkör tagjai énekelték a „Veni sancte”-t, felajánlásra pedig a Sziber Nándor kántor és Oberti színházi karnagy által írt áriát mutatták be, ifj. Rácz János zenekarának közreműködésével.²⁵ A kántorok választása minden esetben nagy eseménye volt az egyházközségnek, hiszen a jelölteket meghallgatva az egyháztanács döntött a jó hangú, orgonán kitűnően játszó, a hívek énekét vezetni tudó, a liturgiát legjobban ismerő pályázó megválasztásáról.

Az egyházközség ünnepei közül kiemelkedik a nagyszombaton este tartott feltámadási körmenet, amelyet Gyulán a Nádi Boldogasszony-templomból indulva a mai Kossuth Lajos utcán tartottak. A házak ablakait a körmenet útvonalán gyertyával világították ki, és a körmenet útvonalába eső Winkler patika előtt, illetve az udvarán a patikus 1870 és 1911 között görögtűzzel, tűzijátékkal köszöntötte a baldachin alatt a ház felé közelítő Oltáriszentséget.²⁶ Ezekben az években hasonló ünnepélyességgel zajlott le az Úrnapi körmenet is. A körmenet útvonalát frissen kaszált fűvel szórták fel, a sátrakat pedig színes ágakkal díszítették. A körmenetre kivonult a Gyulán állomásozó honvédség és a huszárok alakulata is. Amikor az úrnapi sátnál a pap áldást adott az Oltáriszentséggel a honvédek díszsortüzet lőttek. Hasonlóképpen Szent István ünnepén, illetve a király születésnapján tartott mise után vagy az úrfelmutatás alatt adott dísztüzet a katona-ság.²⁷ Nagyobb ünnepeken mind Békéscsabán, mind Gyulán, sőt Békésen is mozsarakkal díszlovéseket adtak. Gyulán 1884 októberében Nogáll János felszentelt püspököt harangzúgással és tarackok durranásával köszöntöttek. Békéscsabán nagy egyházi ünnepeken a templom mellett sütötték el a mozsarakat, sőt 1887-ben úgy döntött az egyháztanács, hogy Szent István ünnepén is legyen mozsarazás. 1897 áprilisában azonban alispáni rendelet tiltotta meg a mozsarazást, ezért

²¹ Kovács 2001. 65.

²² Békés, 1887. május 8. VI. évf. 19. sz., 1888. január 8. VII. évf. 2. sz.

²³ Békés, 1921. október 26. LIII. évf. 86. sz.

²⁴ Békés, 1886. március 21. V. évf. 12. sz.

²⁵ Békés, 1882. július 16. I. évf. 29. sz.

²⁶ Békés, 1872. április 7. Új folyam 1. sz., 1873. április 20. II. évf. 16. sz.

²⁷ Békés, 1870. június 19. II. évf. 25., 1917. június 10. XLX. évf. 23. sz.

megszűnt. (A mozsarazás a gyulai görögkeleti románoknál is ismert volt ekkor, január 6-án 7-én a karácsonyt köszöntve szólaltak meg a mozsarak).²⁸

Az elmondottakból látjuk, az esperesi kerület templomai méltó helyszínt, ke-
retet adtak a plébániai közösségek istentiszteletének, vallásos áhítatának. Szemet
gyönyörködtető külsejük, berendezésük, díszítésük, a világítás, a szent zene és
a közös éneklés, az oltárokon, szobrok lábánál illatozó virágok a liturgia mellett
maradandó élményt nyújtottak az egyházközség tagjainak.

Irodalom

HAJÓSSY OTTÓ – DOBAY JÁNOS – JANCISOVITS EMIL szerk.

1869–1939. *Békés* című hetilap, Dobay nyomda, Gyula.

BIELEK GÁBOR – JÁROLI JÓZSEF

1988 *Gyula belvárosi plébániatemplom*. Kézirat.

KOVÁCS JÓZSEF – MERÉNYI-METZGER GÁBOR szerk.

1999 *A gyulai Római Katolikus Plébánia Évkönyve 2000*. Békés Megyei Levéltár
Nyomdája, Gyula.

KOVÁCS JÓZSEF

2001 *A gyulai római katolikus esperesi kerület története*. Békés Megyei Levéltár
Nyomdája, Gyula.

JÓZSEF JÁROLI

THE ROLE OF THE SENSES IN THE LITURGICAL PRACTICES AND DESIGN OF CATHOLIC CHURCHES IN THE DEANERY OF GYULA

Churches and chapels have been built in the parishes of the Deanery of Gyula (Diocese of Szeged-Csanád) in the Békés County since the Baroque era. The earliest of these was the baroque Chapel of the Holy Trinity built in Gyula in 1715. The modern small church of Szabadkígyós, built in 2000, is a masterpiece of contemporary architecture. The architectural solutions, the division of the inner space, the furniture, altar pieces, statues, bells and the organ all inspire the beholder by their beauty and musical harmony to give praise to God.

Every church built in the center of a village or city dominates its surroundings, and is a prominent landmark of the city scape. The altar pieces and statues, often

²⁸ Békéscsaba, Római Katolikus Egyházközség, Egyháztanácsi jegyzőkönyv 1887. február 3. 12. jkv. sz., 1897. április 15. 30. jkv. sz., Békés, 1917. június 10. XLIX. évf. 23. sz., 1882. január 8. I. évf. 2. sz., 1884. október 27. III. évf. 43. sz.



created by renowned artists (Dorffmaister, Békés; and Hubert Maurer, Gyula) represent the title, patron and patroness of the church. Statues of Saint Anthony are always placed within reach in every church, as the congregation touches these statues frequently (Békéscsaba, Gyula). The monumental seccos of László Patay in Gyula and Békéscsaba (the Jamina district) have an elemental effect on the beholder. The perfectly tuned bells, the valuable organs (Mooser, Rieger, Angster) provides sacred music for the devotions. Colorful stained glass windows and decorative fleuron all service to emphasize the sanctity of the church.

Bonfires, mortaring and Greek fire all enhanced the splendor the festivities of the resurrection and Corpus Christi processions (Békés, Gyula, Békéscsaba).

ALÁN-OSZÉT ADALÉKOK AZ „ÉRZÉKEK ÉS VALLÁS” C. KONFERENCIA ANYAGÁHOZ

Tanulmányom anyagának egy részét Miller: *Oszetinszkie etjudü I.* című művéből vettem, amelynek első kötetében a szerző oszét és orosz nyelven részleteket közöl a nart-eposzról; de az orosz fordítást összevetettem az oszét szöveggel. Idézek Szabó Istvánnak *Történetek az oszét nemzeti eposzból, a „nart mondakör”-ből* c. tanulmányából is, aki orosz nyelvről fordított részleteket a nartok történeteiből. A szemelvények harmadik részét Xjajtüxjtü Azämät Zünargj dyr Tayrägjtä¹ (*Értékes kő Regék*) c. elbeszélés-kötetéből fordítottam. A szerző ezeket a *tayräg*-eknek nevezett régi történeteket a szájhagyomány alapján formálta irodalmi értékű elbeszélésekké.

A nartokról szóló csodás történetek mondafűzére leginkább a finnek *Kalevalá*-jához hasonlítható, és főként a Kaukázus vidékén élő, az egykori jászokkal rokon oszét népcsoport szájhagyománya őrizte meg, de ismerik az abházok, adigék, ubihok, karacsajok, balkárok, csecsenek, ingusok; egyes grúz népcsoportok (pl. szvánok) és a dagesztáni avarok is.

A három nemzetségből származó nartok egyes kutatók szerint egy valamikor élt népcsoport emlékét őrzik; de sokban hasonlítanak a görög félistenekhez is; az állat által megszoztatott gyermek pedig Romulusz és Remusz történetét juttatja eszünkbe. A nart-mesék sajátosságait jól érzékelteti *Szozruko* születésének leírása:

„SZOZRUKO a BORÁ-k közül volt, de sem anyától, sem apától nem született. Egy napon történt, hogy SZATANA a nadrágját mosta, és kiterítette a napra egy kövön. Odament YASZTÜRDZSI a nadrághoz a kő fölé, és a nadrág után epekedett; ettől aztán a lelke a kő gyomrába telepedett. SZATANA észrevette, mennyire epekedett YASZTÜRDZSI a nadrágja után, és hogy lelke bement a kő belsejébe. Aztán (SZATANA) elkezdte számolni a kő hónapjait, és amikor eljött a napja, hát felvágta a követ, és a kőből előjött SZOZRUKO, jég állapotban, és játszani kezdett”²

Egy másik fogantatás és születés:

„Egy napon az történt, hogy TAMAR-ra a hasadékon keresztül ráesett a nap fénye, és terhes lett. Egy évre rá gyermeke született. Ezt a csecsemőt TAMAR kivitte az erdőbe, és otthagya. A gyerekekhez odament egy (dám)szarvas, és a cicit tartotta neki (megszoptatta)”³

¹ A *tayrägjtä -rägj-* morféimája tartalmazza a ‘rege, monda’ jelentést, ezért felteszem, hogy a magyar *rege, regös, regél* ebből származik, az oszét *rägj* pedig hangátvetéssel keletkezett az iráni *gar* ‘kiáltás’-ból. Az oszétban él a korábbi alak is: *xjār* ‘kiáltás, kiabálás, ordítás, nyögés’ jelentésben.

² MILLER 1881. 32–34.

³ MILLER 1887. 672.

Tapintás és hőérzékelés

Jó hatvan éve ismerem a Sztűx vizébe mártott Akhilleuszés a sárkány vérében megfürdő Siegfried történetét, akik így sebezhetetlenné váltak, de mindaddig eszembe sem jutott, hogy sérthetetlenné válásuk és egyes keresztény szentség – főként a keresztség – között bármiféle kapcsolatot keressek, amíg a nartok tetteiből le nem fordítottam Batraz megedzésének leírását. Batraz úgy válik legyőzhetetlenné, hogy KURDALÄGON-nal, az isteni kováccsal megedzeti magát, ahogy az az *äxszargard*-ot, a csodás erejű kardot is megedzi. A hős megedzése így történik:

„Amikor (BATRAZ) a házához ért, hát mondta: *Így semmiképpen sem harcolhatok az emberekkel, mert csont és hús vagyok; megedzetem⁴ magam, és akkor acél leszek.*

Azután a zsebébe dugott háromszáz tumánt (grúz pénzegység-szerk.), és elment KURDALÄGON-hoz, és mondta neki: *A jó Isten áldjon meg, edz meg engem, hogy acél legyek!* KURDALÄGON mondta neki: *Én megedzenélek, de te elégnél a tűzben.* BATRAZ mondta neki: *Bármi történjen is, de mégis lehetetlenség, hogy meg ne legyek edzve.*

Azután KURDALÄGON köveket hozott, és rátette őt a kohóra kövek alá. Azegyikszombattól a másikig fújtatott. Amikor a határideje letelt, KURDALÄGON mondta: *Hadd lám BATRAZ-t, ekkorra elégett, és kidobom a csontjait.* Aztán amikor odament hozzá, hát BATRAZ ül a tűzben és néz. És mondja neki BATRAZ: *Ha felhevítettél, hát edz is meg; ha nem, addig se vacakolj velem, adj egy fandürt, hogy játsszam rajta!* Hát KURDALÄGON adott neki egy fandürt, és ő játszott.

Azután hozott rá más köveket, újból kezdte izzítani, és egy hétig fújtatott (*nyomta a szelet*). Amikor a határidő letelt, hát KURDALÄGON mondta: *Na most megnézem, átizzott-e egészen!* Amikor megnézte, hát BATRAZ mondta: *Légy kegyes, hűts le engem, dobj a tengerbe!* Amikor a tengerbe dobta, a tengerben egy hétig nem mutatkozott víz, száraz maradt. Azután BATRAZ ott acéllá változott, és amikor kijött belőle, hát akkor a tenger is kezdett megjelni⁵

Bízom benne, hogy a Tisztelt Olvasóban is felmerült az a gondolat, hogy a keresztelezés pogány előzménye, tapasztalati alapja a vas acéllá edzésének mozzanata volt; vagyis a keresztelezés gondolata annak az analógiájára született meg, ahogy az ember a rideg, törekeny vasat rugalmassá, ellenállóbbá tette.

A keresztelezéskor nincs ugyan nyoma az edzés első mozzanatának, a felizzításnak, Keresztelő Szent János azonban két evangélista szövegében is utal a tűzre: „Én csak vízzel keresztelek, Ő Szentlélekkel és tűzzel fog benneteket megkeresztelni” (Mt 3,11; Lk 3,16).

Azt is tudjuk, hogy a korai keresztelkedés formája a vízbemártás, vízbemérítés volt, ahogy ezt egyes szekták ma is végzik; erre a korai formára utal a „keresztelezés” latin, angol és német megnevezése: *baptisare* „megkeresztelni” a görög

⁴ Az oszét ige jelentése „megken”.

⁵ MILLER 1881 22.

baptein „alámeríteni, belemeríteni”; a német *taufen* „megkeresztelni” korábbi jelentése ugyanez volt⁶

A katolikus egyház tanítása a keresztség szentségéről: „A keresztség: újjászületés Krisztusban”⁷. A vas acéllá edzése ezzel is párhuzamba állítható: az istenségnek tekintett vízből (esetleg olajból) kivett vas érzékelhetően más anyag, mint a korábbi nyersvas volt.

Valamennyire hasonló tapasztalata lehetett az ókori embernek már a vaskor előtt, a kerámia készítés során is. A kiégetett agyag szilárd ugyan, de porózus, a vizet áteresztí. Ezt a hátrányos tulajdonságot először feltehetően zsiradék – faggyú, olaj, viasz – bedörzsölésével csökkentették; az *avatás* szó második jelentése „a megfaragott fának olajjal, zsírral való bekenése; pácolás”⁸ Később még látni fogjuk, hogy az elejtett medve faggyúját seb gyógyítására is alkalmazták. Azután máz-as edényeket készítettek, s a mázas kerámia egyúttal még szilárdabb és szebb is lett. A máz felvitelének legősibb módja szintén a bemártás, csurgatás; legkézenfekvőbb anyaga a vízben oldódó konyhasó volt.

Látjuk tehát, hogy a szentségek feladásának legősibb, de máig alkalmazott anyagait – víz, zsiradék ~ olaj és só – az ember már a rítusok kialakulása előtt tapasztalata alapján gyakorlati célokra használta. Hogy az állati eredetű zsír és faggyú szerepét a vallásokban teljesen átvette a növényi eredetű olaj, annak oka ugyanaz lehet, ami miatt a böjti étel is főként növényi eredetű táplálékból áll.

A természettudományosan is magyarázható edzés egy idő múlva mágikus eljárássá alakult, s a megkenést személyekre is alkalmazták. Az átmenetet mutatja a következő részlet:

„(AHSZARTAG) holtan esett össze, és a kard kiesett a kezéből. Ám ekkor váratlanul – nem tudom honnan – megjelent a „donbettir”⁹-ek egyike, és odasúgta AHSZAR-nak:

– *Kend meg a kardodat avadz*¹⁰-gyógykenőccsel, és menten legyőződ az ellenséget!

AHSZAR egy szempillantás alatt megkente a kardját avadz-kenőccsel. És amikor KARAMAG feléje sújtott a kardjával, AHSZAR háritani tudta az ütést, és KARAMAG kardja parányi szilánkokra hullott”¹¹

Ahszar tehát konfirmálta a kardját, s a latin *confirmo* jelentése „megerősít, megedz, megszilárdít; felbízta, felbátorít, lelkesít”. A protestáns konfirmációnak megfelel a katolikus bérmálás szentsége. Ennek kiszolgálásakor a püspök enyhén arcul üti a bérmálandót; a lovaggá avatásnak – és számtalan közösségbe felvételnek – is része az ütés, a megverés. Az ütés, verés mozzanata is megtalál-

⁶ DROSDOWSKI 1989.

⁷ ÉNEKLŐ EGYHÁZ, továbbiakban lásd. É.E. 1986. 906.

⁸ B. LŐRINCZY 1979.

⁹ A nartok vízi istensége DONBETTIR, akinek tiszteletére az oszétok is halat áldoztak. A *donbettir*-ek az istenség családtagjai. A *donbettir* szót a magyar *denevér* megfelelőjének tartom, és „a vizek ura” alapjelentésben etimológizálom.

¹⁰ Az *avadz-kenőcs* előtagja (oszét igéje *ayadzsun* 'átváltoztat') indokolja, hogy a magyar *avat* igét, amelyet a TESz. valószínűleg uráli eredetűnek tart, az alánból származtassuk; de az *avadz* szócsaládjába tartozónak vélem a magyar *edz* igét is.

¹¹ SZABÓ 1992. 205.

ható a vas feldolgozásában, mert az igazán jó kardot kalapálással (vékonyítás, sokszoros összelapolás) állítják elő.

A teljességhez tartozik azonban, hogy a nart-mesékben Batraz-on kívül más nem képes elviselni az edzést. Miután Batraz verekedésben csúfosan legyőzte BÄDZÄNÄG-et, ő is meg akarta magát edzetni:

„Azután BÄDZÄNÄG tizenkét rubelt dugott a zsebébe, és elment KYRDALÄGON-hoz, és mondta neki: *Engem is edzz meg, amennyire BATRAZ-t is megedzetted!* KYRDALÄGON mondta neki: *Nem bírnád ki, elégnél, és nekem szomoruság lenne.*

– *Egyáltalán ne szomorkodj miattam, a szívességért 12 rubel jutalmat fizetek neked.* Azután KYRDALÄGON rátette őt a kohóra, köveket rakott rá, és fűjtatni kezdett. Amikor a tűz felgyulladt, hát BÄDZÄNÄG felkiáltott: *Elégek, KYRDALÄGON, vegyél hát ki!* KYRDALÄGON kivette őt, kihúzgálta a csontjait, és mindet szét-szórta”¹²

Az Evangélium így közli Jézus halálát: „Most Jézus még egyszer hangosan felkiáltott és kilehelte lelkét” (Mt 27,50). Keresztény felfogásunk szerint a halál tehát akkor következik be, amikor a testből eltávozik a lélek.

Mivel azonban a lélek érzékszerveinkkel nem érzékelhető, az őskori ember az életet jelentő lelket érzékelhető dolgokkal azonosította. Nyolc éves voltam, amikor három hónapos húgom meghalt. A koporsóba zárás előtt – anyám, nagyanyám példájára – én is megcsókoltam. Örök élményem maradt, hogy a halott hideg. A *Hogyan ölte meg az Isten BATRAZ-t?* c. fejezetben Miller az oszét *täf* szót az orosz *dix* szóval fordította. Az oszét *täf*-nek a rendelkezésemre álló szótárban csak 'hő; aroma, szag, illat; kigőzölgés' jelentése van, a 'lélek' oszétül *yd ~ od*; a 20. századi szövegben már ez szerepel:

„Az Isten mondta nekik: *Az volt az elhatározásom, hogy a hőjét rátok bocsássa ...*” (Xcay szün záxta: „*Yi mä ynaf ydisz ämä yl jä täf szyáxta;*”) ¹³. – Ajkai elkéültek, csuklott egyet, és kiadta lelkét (Bültä acjäx sztü, iy xäkjyürc ma kodta ämä jä yd szisza”)” (Yägjyüllä halála 9).

Ezek alapján felteszem, hogy a nart-mesék egykori megfogalmazói az életet adó, de érzékelhetetlen lelket az élő test érzékelhető hőjével azonosították, s az a képzetük alakult ki, hogy ez hő három nap alatt távozik el véglegesen. Ezzel magyarázom, hogy nálunk pl. a halottat a halála utáni harmadik napon temetik el; a közbülső napokon pedig virrasztják. A nart-mesékben ez úgy jelentkezik, hogy a halottat eltemetik ugyan azonnal a halála után, de a sírt három napig őrzik; Szaszana a sírban még három napig termékeny:

„A BORÁ-k anyja volt SZASZANA. Egy napon történt, hogy YASZTÜRCI odament hozzá, és magával hozott egy embert: *Szerelmeskedni szeretnék* – mondta. SZASZANA mondta YASZTÜRCI-nek: *Én senkire sem hallgatok az emberemen kívül.* YASZTÜRCI mondta neki: *És ha meghalsz, hát akkor hová jutsz, nem mentelek meg a haláltól sem!* Azután amikor SZASZANA meghalt, kérte a gyerekeitől – XÄMÜC-

¹² MILLER 1881. 33.

¹³ MILLER 1881. 30.

től, YRÜZMÄG-től és SZOZRÜKO-tól: *Íme, egy erőszakos ember járt utánam, ezért kérlek, gyermekeim, hogy három éjszaka őrizzék a sírt!*

SZASZANA meghalt, és az első éjszaka YRÜZMÄG örködött. Éjfélkor odament YASZTÜRCI, és világosságot csinált, láthatóvá tette a napot, és mindenkinek a nyáját a pásztorhoz terelte. Azután YRÜZMÄG mondta YASZTÜRCI-nek: *Ravasz ember! ezzel engem nem csapsz be! Ott ült YRÜZMÄG, örködött, és amikor világos lett, hát hazament.*

A második éjjel SZOZRÜKO ment a sírhoz, és virrasztani kezdte anyját. YASZTÜRCI éjfélkor megint ment a sírhoz, világosságot csinált, és mindenkinek a nyáját a pásztorhoz terelte. Azután SZOZRÜKO mondta: *Ravasz ember! engem ezzel nem csapsz be.* SZOZRÜKO számolta az órákat, és amikor kivilágosodott, hát hazament.

A következő éjszakán XÄMÜC-re került a sor, hogy anyját őrizze. Azután éjfélkor YASZTÜRCI megint odament, világosságot csinált, és megint a pásztorokhoz terelte a nyájakat. Hát mondta XÄMÜC: *Ej, én miért ülök itt, amikor kivilágosodott, amikor a nap is kinézett, amikor a nyájait mindenki a pásztorhoz terelte? Elmegyek, és én is mulatok az ALAGÁ-k lakodalmában.* Elment a lakodalomba, és mulatott.

Azután YASZTÜRCI odament SZASZANÁ-hoz, és először saját maga hált el vele, azután hozzá engedte a csődörét, ezután pedig az agarát engedte hozzá, és felrepült az égbe.

Azután egy ember elment az ALAGÁ-k játékaira, és mondta: *Nem csoda! A BORÁ-k sírboltjából lánysírás, farkasüvöltés és kutyaugatás jön.*

Amikor aztán YRÜZMAG meghallotta, hát mondta: *Ej, a testvérem nem örködött: nem virrasztotta anyánkat.* Odament a sírhoz és látta: az anyja szült egy lányt, egy farkast és egy kutyakölyköt. YRÜZMAG mindet elvitte: a házában felnevelte, és elnevezte őket. A lány csinos lett – SZATANÁ-nak hívták. A farkas pedig YRÜZMAG-nak DURDURA (nevű) tarka lova lett; a kutyakölyökből agárkölyök lett, és jó agar volt.”¹⁴

Egy másik epizódban ELTAGJAN levágott feje addig harcol, vagyis addig él, amíg ki nem hűl (oszétül nyyzal, oroszul *poxolodela*):

„Amikor aztán SZOZRÜKO levágta a fejét, hát a fej felpattant, és a SZOZRÜKO kezében levő kard markolatát szájával megragadta. SZOZRÜKO elmenekült, és ELTAGJAN feje üldözte őt. Azután lehűlt a fej, és megállt, a kardját is kiejtette.

Amikor SZOZRÜKO ezt látta, hát maga is megállt, visszafordult, és levágta a feje prémjét. Ami csak volt ELTAGJAN házában, mindent elvitt a saját házába.”¹⁵

Hallás

A hang hallószervünkkel érzékelhető rezgés; Ton, Schall, Klang, Stimme, Laut’. A láthatatlan hangokból épülő mondat értékű közléseknek, szavaknak,

¹⁴ MILLER 1881. 46–48.

¹⁵ MILLER 1881. 36.

később mondatoknak a nyelvalkotó ember isteni származást, varázserőt tulajdonított. Ennek igazolására említem, hogy a latin *vox* „hang, szó, beszéd” szkitából is kimutatott oszét megfelelője a *vac*,¹⁶ amelynek főbb jelentései: „hír, híradás; jel, jelzés; bölcs mondás; közlés, értesítés; tanulmány”; de istenségek jelzője is: VACILLA, VAC GEORGI ~ VASZTÜRDZSI, VAC TOTYR. Ezt a morfémat vélem a SZERVÁC, BONIFÁC (jelentése „a nyár / a fény istene / hírnöke”) nevek és a *javas, kovács, szarvas* stb. szavak utótagjában is. Az ember elképzelése szerint fokozni lehet a varázserőt, ha éneklí a szöveget. A különböző egyházak hatásosabb imaformának tartják a recitáló, éneklő imádkozást: „Aki szépen énekel, kétszer imádkozik”.

A hangszerek használata kiterjesztette az isteni eredetűnek tekintett hang lehetőségeit, hiszen a zeneszerszámmal képzett hang mindhárom jellemzője meghaladhatja az emberi hangét: erősebb lehet, terjedelme nagyobb, hangszíne változatosabb.

A bibliai Káin utóda Lámech, akinek Ada nevű feleségétől származott Jubal, ő „lett az ősatya azoknak, akik gitáron és fuvolán játszanak”, Cilla nevű felesége pedig „Tubalakainnak adott életet; ő az őse a bronz- és vaskovácsoknak” (Ter 4,21–22), tehát a fém hangszerek készítőinek – ezért én a *tuba* („hangszer”) nevét Tubalkainra vezetem vissza. A Kalevala kovácsa, Ilmarinen szintén készített hangszert is, és a *kantele* hangjainak hatására csodák történtek. Fentebb láttuk, hogy az oszétok isteni kovácsa, KYRDALÄGON is *fandúr*-t adott Batraznak, másutt a csodafémből (*fatüg*) varázssípót készített kedvenceinek:

„Amikor a nartok az asztalra fektették a varázssípót, az hangosan és vidáman megszólalt:

Fogd az ivókürtöt!
Emeld az ivókürtöt!
És idd ki
Az egészségünkre!”¹⁷

XJAJTÜXJTÜ A.-nek *A gyász tüze* c. elbeszélésében a vérbosszú miatt halálra ítélt hős hangszerjátékának köszönheti életét:

„Hozzátok ki a dudát, teljesítsük „véresünk” utolsó kívánságát, ...

XJYÜRMAN istenséggént bocsátotta durva kezét a dudára, és bensőségesen így szól hozzá: Óh, atyai nagy drágaságom, az élet szörnyű útját együtt jártuk, ne félj, vigasztalóm voltál, az én harcom dalait énekelted; de a halálom küszöbéhez érkeztél, és maradj boldog. A te duruzsoló hangodon egyetlen dallam se hallatsszon. Az ironok és keszegek között épüljön meg a barátság hídja.

XJYÜRMAN, ahol állt, ott leült a földre, és a duda nyakát ismerősen a szájához illesztette. Ujjai a rováson tempósan mozogtak. A varázslatosan kellemes hangok fecskefiókákként törtek elő a duda torkából, először remegve magasan szálltak, azután alacsonyra estek, és a bírósági embereknek a szívét csicseregve megindították. A duda vidáman énekelte:

¹⁶ ABAEV 1949.185–6.

¹⁷ SZABÓ 1989. 196.

*Járlátok a táncot körbe, körbe,
Ori-ori, o-räjdä!¹⁸
Körbe, körbe, szoros körbe,
O-ri-o-ri, o-ri-o-räj-dä!
A tagokkal — könnyedén, a lábakkal halkan,
O-räj-dä, o-räj-dä,
A lábakkal — könnyedén, a tagokkal halkan
O-ri-o-ri, o-ri-o-räj-dä...*

Az uraságnak és embereinek hideg vérét az isteni játék dallamai felélénkítették. A gyász tüze körül körtáncot kezdtek járni. Az öreg uraságnak is szárnyai nőttek, és pacsirtaként felemelkedett. A gyászruhás nép is elfelejtette az atyai szigorú szokást, és körtáncot kezdett járni. Apáról fiúra ilyen csodát a Kaukázus ádáz hegyei még sohasem láttak. Fehér csúcsai megzavarodtak, és szájtátva bámulták a táncoló embereket. A gyász tűzének helye nem fájt annyira, és gyógyult. A duda játéka enyhítette. A nap forró könnyei ugrabugráltak örömben, és a duda elhallgatott. XJYŰRMAN felemelkedett, és ALARDI áldozataként várakozva tekintett bírójára. INALDÜXJO hevesen odarohant hozzá, keblére ölelte, azután megállt „vérese” előtt, és így szólt:

„Kár lenne ilyen fülemüle-lelket elpusztítani. Allah ezt senkinek sem fogja megengedni; ha őt megölik, előbb engem szúrjatok le, – és nemesi sapkáját XJYŰRMAN fejére tette. Ez pedig azt jelentette – barát, testvér. Az uraság beleegyezett fia szándékába. A gyászolók levetették gyászruhájukat, és az emberek táncolva-énekelve megindultak TEMRJYK kastélyához. A nap mosolyogva indult nyugovóra. Az uraság házában isteni lakomát csaptak” (A gyász tüze 89).

A zene isteni eredetének hitét a szómagyarázat is alátámasztja. Az ókori embernek ez az elképzelése tükröződik a hangszerek megnevezésében is: etimológiám szerint a valójában száj alakú vonós „nagybőgő” és „nagygerblye” jelentésű *barbulya* alapjelentése „a Teremtő szája”; *-bulya* utótagjának megfelelője a latin *violina* és megfelelői; a *tuba* alapjelentése „az Isten szava (hangja)”; a *hárfa*-é „a Nap-isten hangja) szava” stb.¹⁹

Szaglás és ízlelés

A rituális cselekmény elengedhetetlen mozzanata az evés és ivás, amelynek során a résztvevők az Isten adományát, vagy inkább magát az istenséget veszik magukhoz. Az oszét *kyüvd* szótározott jelentése „ima, imádság; könyörgés, kérés”,²⁰ de magába olvasztotta a „lakoma” jelentést is.²¹ A sikeres vérbosszú után Batraz:

¹⁸ A magyar *rajta* határozószó kifogástalan megfelelője.

¹⁹ KAKUK 2004. 69–82.

²⁰ ISZAEVA, Z. G. – CAGAEVA, A. D. 1978. 218.

²¹ KALOEY 1971. 238.

„Tünta városában összeszedte a férfiakat, lányokat, a jó holmikat, és mind-et magával vitte. Azután az ember fejét elvitte a temetőbe, ahol apja sírja volt, ezután összehívta a nartokat, és imádkozott: *Bosszút álltam apámért!*; egy hétig tartóztatta őket és lakmározta²²

Szabó István is kiemeli, hogy a vadászatnak fontos szerepe volt a nartok életében: „... a lakomán csakis vadászaton ejtett zsákmányt szolgálnak fel ...”²³. Hozzáteszem, hogy a *kyüvd*-nek, a rítusnak szerves része az állat megölése, pusztulásának látványa is. XJAJTÜXJTÜ A. *Vércseppek* (32–55) c. elbeszélésében a szomszéd falu búcsúünnepségére küldött vendég, Tede út közben először két medvét és egy vaddisznót ejt el, de ezeket nem viszi magával, mert elpusztultak, hanem élő szarvast visz ajándékba:

„TEDE hosszasan nézte három vadjának a tetemét és magában mondta: *Hej, én a gazdag vendéglátóimnak aligha viszek élő medvét, különben azt mondták volna, hogy valahol döngölve találta. A vadak testét feldarabolta, a medve faggyújával bekente sebeit, húszakat a fák ágaira akasztotta, és fáradtan felállította vadász-csapdait.*

... a Banxjlo szurdokból megjelent egy ember. Mivel egyedül volt, senki sem mozdította rá a fülét sem. Pedig ez TEDE volt. Amikor odaért a laposhoz, hát a szarvas lábait kioldozta, de az félelmében nem mert felállni. Amikor hosszú kötelet tett rá, hát a vad bőgve felugrott, de a sörtekötél erős volt.

Amikor a fiatalok közül egyesek meglátták a szarvast, hát kórusban felkiáltottak, és elébe szaladtak. A segítségükkel TEDE a vergődő szarvast a vének elé vonszolta, és köszöntötte őket:

– *Jó lakomat, nemes BADILÁ-k. Én Hod-i vadász vagyok, TEDE, ajándék a ti lakomátokhoz, és hogy nem a legjobbkor érkeztem, bocsássátok meg. Csupán a sörtekötelemet ne tegyétek tönkre, – és a kötél végét a vendéglátóknak nyújtotta. A nyugtalan vad zilálva felugrott, egész testében remegett.*”

XJAJTÜXJTÜ A. a szertartás részeként ábrázolja a leölés mozzanatát is:

„SZAFAR a serleget és a tányért továbbadta a fiatalabbaknak, és akkor felhangzott öblös hangja.

– *Isten, dicsőség neked és a te alkottad angyaloknak, ... A GÁLÁY-k és EDZI-k mától kezdve ne ellenségeskedjenek ... Ha valamikor valakit a lelkiismerete bántana, és esküjét megszegné, így folylyék ki a vére! –* szólt, a ... kard a napra villant, és a fehér bika tarkójába vágódott. A bika összerándult, és a földre zuhant...

– *Óh, nagy Isten, legyen ez az áldozat neked kedves, és ügyeinket vidd sikerre, – imádkozott SZAFAR, s a bika feldarabolását a fiatalabbakra bízta, ... (A vizescsésze ára 18).*”

Nem kétséges, hogy az áldozati állat vergődésének szemlélése, a kifolyó vér látása a jelen lévőket különleges izgalmi állapotba hozza.

²² MILLER 1881. 22. A „lakmározta” állítványt az oszét szövegben „*minasz fükodtoj*” alakban találjuk, és ennek alapján kétségbe vonható a TESz. azon származtatása, hogy a magyar *menázi* ausztriai német eredetű, hiszen az írott alakban csak 1853-ban jelentkező szó a nyelvújításokban általánosan ismert, és *minázi* alakja is van.

²³ SZABÓ 1992. 199.

A nartok történeteiben az egyébként gyakran említett lakomáknak az illatára utalást nem találtam, ezzel szemben a 20. századi XJAJTÜXJTÜ műveiben gyakran találunk a szaglásra ható leírásokat:

„A saslik szúrós illata az ég felé tört, és a szolgák sóvárogva, nyálukat nyelve szimatolták” (Vércseppek 33);

„Az ebédlőasztalok zsírban úsztak. A saslik kellemesen száraz illata az eget érintette” (A gyász tüze 91);

„A saslik és a tarka-barka virágok sörszagú illata a levegőben összeolvadt, és az orrlukákat kellemesen csiklandozva nyálat ingereltek” (Cállagék fekete virága 123).

Látás

Egyes népek az istenség szájának a holdat²⁴ tekintették, szemének pedig a napot. A napba tekinteni azonban csak egyes napszakokban vagy sajátos körülmények között lehet. Ezen tapasztalatból származhat az a vallásokban is élő viselkedési norma, hogy akit tisztelünk, annak közvetlenül nem nézünk a szemébe, az előtt lehajtjuk a fejünket:

„Ahogy a menyekhez illik, DZERASSZA elhalad az öregek mellett: mélyen lehajtja fejét, és nem fordít hátat az öregeknek.

A tiszteletreméltó nartok elcsodálkoztak:

Ki ez? Velünk tisztelettudó, tehát a mi menyek egyike”²⁵

XJAJTÜXJTÜ A. Füdysz c. elbeszélésében az anya kilenc fiát hívja segítségül a vele erőszakoskodó útonállókkal szemben:

– *Híííííj!*

A kilenc testvér meghallotta, micsoda, egy szempillantás alatt mellette termettek. Rávetették magukat az „erőszakoskodókra”, és amikor jól helybenhagyták őket, hát az anya felkiáltott:

Elég!

A testvérek megrázkódtak. Félreálltak, és szülői tiszteletükben lesütötték a fejüket” (Füdysz 23).

A tér vízszintes tagolása

Mindhárom forrásom kiemeli, hogy az ülésrendnek a nart-eposz korától napjainkig szigorú rendje van a ceremóniális étkezés során, a tanácsban, a bíróságban: „... és leültették AHSZARTAG-ot. Hárman, akik idősebbek voltak nála, az

²⁴ Származtatásom szerint a *muzulmán* „az iszlám híve, mohamedán” szó alapjelentése „(az isteni) szájból származó lélek / ember”.

²⁵ SZABÓ 1992. 211–212.

egyik oldalára, négyen pedig, akik tőle fiatalabbak voltak, a másik oldalára ültek.”²⁶

Szabó-ék oszétiai vendégeskedésük során a következőket tapasztalták: „Az asztalfőn ült a legidősebb férfi ... Tőle jobbra és balra kor szerint helyezkedtek el a lakoma résztvevői.”²⁷

Szabó László beszámol a nők helyzetéről is: „Ordzsonikidzében ... a rövid bemutatkozás után a család nőtagjai elhagyták a szobát ... A férfiak egymás között külön étkeztek, s mondták a tósztokat. ... a családi körben ... sem jelenhettek meg a főnőttek társaságában a család ifjabb tagjai: a főiskolás lány és a sorozáson átesett ifjú.”²⁸

A térbeli elhelyezkedés leírását XJAJTÜXJTÜ A. is fontosnak tartja:

„A vendégek kor szerint sorban álltak” (A vizescsésze ára 16);

„A véneknél kissé lentebb oldalt állt a karcsú derekú, fejét fenntartó ifjúság” (Vércseppek 32);

„A Banxjlom szurdokban lent az Yrszdon jobb partján, a BADILÁ-k tágas libalegelőjén megkezdődött a hősi tánc ... A díszhelyen a hosszú áldozati asztalok körül foglaltak helyet a BADILÁ-k kedves vendégei. A főhelyen ült, mint YÜRÜZMAG nart, a nemes nemzetségnek, a tisztelt öreg XJYÜBAD-éknak büszke AJDARÜXJO-ja. ... Az egyik oldalon arany vesszőkként álltak sorba a mozgó-fecsegő, karcsú lányok, és a mellükön levő gombok a reggeli nap fényében csillagokként ragyogtak ... A másik oldalon velük szemben álltak a széles vállú, vékony derekú ifjak, ezüst törük markolatát fogva. Egymást váltották ...” (Vércseppek 40).

A tér rituális tagolódása a templomokban, szabadtéri istentiszteletek (körmenetek, úrnapi sátorok felállítása, búzaszentelés) stb. során ma is szerepet játszik, Kunszentmártonban pl. a templomban az idősebbek a padsorokat „a férfiak padsora” (a jobb oldal) és „a nők padsora” megnevezéssel különböztetik meg; ezek tárgyalása azonban nem előadásom feladata.

A tér függőleges tagolása

A tér függőleges kiterjedésének tagolására jellemző az egykori alánok életében nagy szerepet játszó, 3–7 szintes torony (*mäszüg*²⁹) kezdetben minden bizonnyal lakásként és védőbástyaként szolgált, később azonban a két funkció elkülönült, és a tornyot szinte csak védelemre használták. A torony függőleges tagolásának kultikus jelentősége volt; a felső szinten történő elhelyezés a megbecsülés jele:

²⁶ SZABÓ 1992. 198.

²⁷ SZABÓ 1992. 198.

²⁸ SZABÓ 1989. 18–19.

²⁹ Az oszét *mäszüg* „torony” szóból származhat a Kunszentmártonban is ismert, de eddig csak egy szótárban feljegyzett *mesüge* szavunk (BAKOS Ferenc: *Idegen szavak kéziszótára*. Bp., 1965), amelynek jelentése „(rendszerint nagy termetű) félbolond, gyenge értelmi képességű ember”, mert az oszét *mäszüggond*-nak „hórihorgas ember” jelentése is van.

„Xämüc elment az emberrel, és zsebből foglalót adott nekik, és végül fizetett. Azután elvitte asszonyát, és a tornyára ültette, és ott tartotta őt. Ott élt sokáig.”³⁰

Amikor DZERASSZA szülni a nartok hazájába ment, a vének így szóltak:

„UARHAG-nak ne a régi bástyájába és ne is csak a legalsó szintre vezessétek, hanem AHSZARTAG bástyájának legtetejére, a tiszta (vendég) szobákba.

És akkor DZERESSZA mondta:

– *Nem illendő nekem most ott lennem. Hamarosan eljön az idő, amikor bemutatom nektek nemzetségeitek új sarját. Addig meg nyugodtabb lesz számomra a hely nem a magas bástyában, hanem a homályos akolban.*

Az asszonyok elvezették az akolba és ott DZERASSZA két ikerfiút szült”³¹ s csak a szülés után költözött a legfelső szintre.

A felső szint kitüntető szerepét magyarázza, hogy ott találjuk a *xädzar*³²-t, a családi tűzhelyet:

„UARHAG elvezette az ifjakat ősi bástyájukba. Először legfelülre mentek, a bástya fogadószobáiba és látják, be sem lehet lépni, annyi ott a szemét.

Akkor a testvérek közül az egyik fogott egy falapátot, a másik meg egy seprűt és kitisztították, kiséptették a *hadzar*’-t - azt a szent helyet, ahol a tűz ég. A *hadzar*’ fellobogott, és valamennyien látták, hogy hétszerte jobb az előzőnél”³³.

Felteszem, hogy a templom szentély részének és aztán még az oltár megemelésének szokása sem csupán azt a gyakorlati célt szolgálta, hogy a látást, hallást megkönnyítse, hanem így a szent cselekmények térben is közelebb kerültek „a magasságokban trónoló” Istenhez vagy istenséghez, s talán ez a szemlélet volt a toronyépítés elsődleges indítéka is.

Engedjék meg, hogy értekezésemet XJAJTÜXJTÜ hősenek szólásával fejezzem be: *Az ember sírva jön az életre, a halálba valószínűleg énekelve megy* (A gyász tüze 88).

Irodalom

ABAEV, V. I.

1949 *Oszetinszkij jazük i folklor*. Izdatelsztvo Akademij Nauk SzSzsZsR, Moszkva–Leningrád.

BAKOS FERENC

1965 *Idegen szavak kéziszótára*. Terra, Budapest.

BENKŐ LÓRÁND főszerk.

1967, 1970, 1976 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I–III*. Akadémiai Kiadó, Budapest. [Rövidítve TESz.]

³⁰ MILLER 1881 18.

³¹ SZABÓ 1992. 213.

³² A *hadzar* ~ *xädzar* jelentése a mai oszétban „ház, épület”, korábban jelentette magát a ház tűzhelyét és azt a szobát, ahol a tűzhely volt. A *ház*-nak a magyar nyelvjárásokban is van „szoba” jelentése. Szómagyarázatom szerint a *xädzar* szóösszetétel: előtagja a magyar *had* „nagycsalád”, utótagja a szláv *zsár* „tűz”; ennek emlékét őrzi a lánykéréssel kapcsolatos *háztűz-nézés*.

³³ SZABÓ 1992. 214.

BIBLIA

1991 *Ószövétségi és újszövétségi Szentírás*. Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest.

B. LŐRINCZY ÉVA főszerk.

1979, 1988, 1992 *Új magyar tájszótár I–III*. Akadémiai Kiadó, Budapest. (Rövidítve ÚMTsz.)

DROSDOWSKI, GÜNTHER

1989 *DUDEN 7 Das Herkunftswörterbuch Etymologie der deutschen Sprache*. Dudenverlag, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich. Éneklő Egyház.

1986 *Római Katolikus Népénektár – liturgikus énekekkel és imádságokkal –*. Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest. (Rövidítve É. E.)

ISZAEVA, Z. G. – CAGAEVA, A. D.

1978 *Kratkij russzko-oszetinszkij szlovarj 15000 szlov*. Izdatelsztvo „Russzkij Jazük”, Moszkva.

KAKUK MÁTYÁS

2004 *Etymologia eclectica*. Lantos Nyomda és Kiadó Kft., Kunszentmárton.

KALOEV, B. A.

1971 *Oszetini /Isztoriko-etnograficseszkoe isszledovanie/*. Izdatelsztvo „Nauka” Glavnaja Redakcija Vosztocsnoj Literaturü, Moszkva.

MILLER, V.

1881, 1882, 1887 *Oszetinszkie etjudü I–III*. Ucsenüja Zapiszki Imperatorszkago Moszkovszkago Universziteta, Moszkva.

SZABÓ ISTVÁN

1992 *Történetek az oszét nemzeti eposzból, a „nart mondakör”-ből*, In: BOTKA János szerk: *ZOUNUK A Jász-Nagykun-Szolnok megyei Levéltár Évkönyve* 7. Szolnok, 193–216.

SZABÓ LÁSZLÓ

1989 *Oszét földön*, In: GULYÁS Katalin – SZABÓ István – T. BERECSKI Ibolya szerk: *Írások az oszét kultúráról*. Múzeumi Levelek 61–62. Damjanich Múzeum, Szolnok, 16–19.

XJAJTÜXJTÜ, AZÄMÄT

1984 *Zünargj dyr. Tayrägjtü (Értékes kő)*. Csinügyadzän „Ir”, Ordzsonikidze.

MÁTYÁS KAKUK

ALAN / OSSETIAN CONTRIBUTIONS TO THE MATERIAL OF THE CONFERENCE “RELIGION AND THE SENSES”

This paper, as the title indicates, presents excerpts relevant to the theme “Religion and the Senses” from the Ossetian *Nart Saga* dated back to the Alan era, and *Zünargj Dyr*, a set of Ossetian short stories based on ethnographic collections and published in 1984. The author translated the majority of these excerpts from Ossetic, and presents them in Hungarian for the first time, and the rest of the excerpts were translated by István Szabó from Russian and published in Szolnok in 1992.

Considering that the stories of Narts are little known in the Hungarian academic life, the author will briefly present the Nart Saga, a series of legends also known as the Nart Epos. On the basis of the excerpt titled “The Hardening of Batraz”, the author concludes that the predecessors and material paraphernalia (water, fat ~ oil, salt) of Christian sacraments (baptism, confirmation, anointing of the sick, holy orders) and other rites involving unction had surfaced in pottery and iron working long before the rites themselves emerged.

Considering themes of heat perception, the author concludes from two of the excerpts that people identified the soul with body heat, whereby death is the body growing completely cold; this assumption also led to the custom of the death vigil. 20th century short stories describing pipe music are a good example of the appreciation and enormous impact of instrumental music; the author argues that people considered sounds and musical instruments as coming from God, and this view manifests in the names of ancient musical instruments.

In the following sections, the author quotes excerpts on the subject of taste, smell and sight, and concludes by providing examples of the importance of horizontal and vertical division of space for the Alan and Ossetian peoples. In the footnotes, the author considers the etymology of certain words as coming from Iranian languages, despite the fact that academic opinion considers them to be of different origin (*avat* ‘to initiate’ *denevér* ‘bat’, *edz* ‘to train’, *ház* ‘house’ > *háztűz nézés* ‘courting’ *mesüge* ‘fool’, *menázsi* ‘rations’, *rajta* ‘thereon’ *regöl* ‘to sing’ ~ *regös* ‘minstrel’).

ÉRINTÉS ÉS SZAGLÁS

IGAZAK ÉRINTÉSE

A szent, a tiszta és a tisztátalan fogalma Magyarországon a *cádik*ok iránti tisztelet megnyilvánulásában¹

„Szentek legyetek, mert szent vagyok én, az Ö-való, a ti I-tenetek².”

(3Móz 19:2)

„Elpusztult a szentély, magunknak, életünknek kell szenteknek lennünk.”

(Dr. Fürst Aladár, Lublin bölcseinél. *Zsidó Ujság*, 1932. máj. 27./ 5.)

A judaizmus a vallásosság megélésében a cselekvésre helyezi a hangsúlyt. A közhelyesnek ható megállapítást továbbgondolva a *tevőleges parancsolatok* (*micvász ászé*) végrehajtása szorosan kötődik az öt érzékszervhez, bár ezek megjelenése rítusonként, parancsolatonként nagyon eltérő mértékű. Hasonlóan fontos a hagyományozott modell, az a minta, amely után a cselekvés megfelelő formát ölt.

Az általunk vizsgált jelenség, a *cádik*-tiszteletben megjelenő érzékelés jó példáját képezi ennek a modellnyújtásnak, mintakövetésnek. A *cádik*, az *igaz ember* a kelet-európai zsidó *jámborságban*, a *chaszidizmusban*, ahogyan a kárpát-medencei tradicionalitásra törekvő *orthodoxiában* is, a követendő mintát jeleníti meg. A vele való találkozás vallási jelentősége így központi helyen állt a magyarországi (s áll ma is a már külföldre került) tradicionalitásra törekvő zsidó közösségek életében. Tanulmányunk a *cádik* érintésének és a rituális tisztaság megítélésének kérdésével foglalkozik. Ezen keresztül kívánjuk megragadni a *cádik* szerepét és a hozzá társuló jelentéseket az 1920-as és 1930-as évekbeli fővárosi *orthodox* felekezeti sajtó történeti példáinak tükrében,³ valamint az ezredforduló magyarországi zárándoklatainak esetében.⁴

Az érintés és a *cádik* szerepének megértése viszont nem lehetséges más érzékelési módok figyelmen kívül hagyásával. A *cádik*ot az egyes rítusokban nem csupán érintik, hanem az általa érintett, megáldott ételt ízlelik is. A *cádik*ot illető kézcsók szorosan összetartozik a *cádik* arcának látásával, gesztusai és szava által nyújtott útmutatással, hitbéli megerősítéssel és megnyugtatóssal. Ezek ugyanakkor nem ragadhatók ki mindenkorik közegükből, abból a ritualizált vagy rutinsze-

¹ A cikk a SZTE-BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék OTKA pályázata (68325) keretében végzett kutatások eredményeiből született.

² Az Ö-való nevének leírását a jiddis és a magyar fordítási gyakorlat is kerüli, amit többnyire betűkihagyással, vagy a névre utaló betűk beiktatásával oldanak meg. Az orthodox sajtó cikkíróinak csak egy töredéke nem követte ezt a gyakorlatot.

³ A tanulmány e téren a fővárosi orthodox zsidó középosztály lapjára a *Zsidó Ujságra*/ *Orthodox Zsidó Ujságra* (1925–1944) támaszkodik.

⁴ A terepmunkákat Gleszer Norbert végezte 2003 és 2007 között Magyarországon eltemetett *cádik*ok halálozási évfordulóihoz kötődő sírlátogatások alkalmával: Sátoraljaújhely: 2003, 2004; Makó: 2004, 2006, 2007; valamint évfordulótól független látogatásokon: Nagykálló: 2003, Olaszliszka, Bodrogkeresztúr és Tokaj: 2004.

rű, formális vagy informális szituációból, amelynek jelentéshálójába beleszövődnek, akár szövegi szinten, akár a cselekvések szintjén.

Tanulmányunkban azt vizsgáljuk, hogy miként jelenik meg a *tiszta és tisztátalan*, az *érintható és kerülendő* a *szent* megtapasztalásában a *cádikkal* való érintkezés során.

Szent és igaz

A vizsgált jelenséget a tradicionalitásra törekvő értelmezések függvényében szemléljük. Értelmezési kerete ebből eredően a *hagyomány láncolata* (*sálselesz hakabbala*) és a tradicionalitásra törekvő közösségek gyakorlata. A tudatosan modernizáló stratégiák értelmezései – amelyek a jelenségben a hagyomány-racionalizáció modern tendenciájának keretében zsidó folklórt vélnek látni – nem képezik a tanulmány tárgyát.

A *cádik* fogalma és a hozzá társuló szociokulturális jelenségek a modern zsidó tudományosságnak – megalakulása óta – egyik frekvenciát mutatási témáját képezte. A különböző irányzatok a szentírásbéli jelzőt a vallástörténet és a misztika felől – saját modern szekuláris törekvéseiktől korántsem függetlenül – egyaránt megkísérelték megragadni. A *cádik* fogalmához gyakran kötődik a *szent* mint jelző.

A *szent* fogalmát nem a Mary Douglas által kibontott „testelméleti megközelítés” felől ragadjuk meg,⁵ bár számos elemzett példánk tetszetős magyarázatát képezhetné. Douglas etnológiai kategorizáló bináris oppozíciói – a vizsgált kultúra téves „fordításából” eredően – könnyen vezethetnek olyan etnológiai / antropológiai félreértelmezésekhez, mint a sertés judaizmuson belüli tabu, azaz szent voltának felvetése.⁶ A *szentet* *tórai* értelemben inkább egy *irányultságnak* tekintjük, ami felé a hívőnek a *hagyomány láncolata* által szabott keretek között törekednie kell, s amely példaképpül szolgál számára. Ez a keret nyújt alapot a *szent*tel való találkozás és a *szent* érzékelésének különböző formáihoz.

A tradicionalitásra törekvő zsidóság számára az *Ö-való szent* volta az, ami felé a választott népnek törekednie kell, de teljességében soha el nem érheti azt. A budapesti orthodox sajtó az 1930-as években ezt a következőképpen foglalta össze:⁷

„Kedajsim tihju – szentek legyetek”,⁸ hangzik el ismételten a parancs a szent tanban. Nem kell misztikumot képzelni a „szentek” fogalma alatt. Nem akar ez egyebet kifejezni, mint azt, hogy életünk ne merüljön ki testi élvezetek hajhászásában, anyagi célok követésében, hanem a hitnek, az erkölcsnek szenteljük életünket és ezzel a *szentek* útjára léptünk.⁹

⁵ DOUGLAS 2009.

⁶ Konkrét példáját lásd ANTONEN 2004. 22.

⁷ A sajtóidézetekben megtartottuk az eredeti szövegek kiemeléseit.

⁸ 3Móz 19:1–2.

⁹ SRÉTER MÓR (Debrecen), Az erkölcs válsága. *Zsidó Ujság* 1931. ápr. 1./6–7.

A *szent* megtapasztalása azonban a mindennapi életet szabályzó vallástörvényi előírások (*micva*) és közösségi szokások (*minhág*) modelljei mentén zajlik. Az élet legapróbb cselekvéseit szabályozó ritualizált gyakorlatokat átszövi az érzékszervek használata. A *cádikkal*, mint a *Tóra* által előírt életvitelt legtökeletesebben megvalósító emberrel történő ritualizált találkozásban szintén kiemelt szerepet játszik a látás, hallás, szaglás, ízlelés és tapintás.

A *chaszidizmus kabbalisztikus* értelmezését elemezve Moshe Idel a *cádik* közvetítő szerepét: *edény* vagy *vezeték* voltát emeli ki.¹⁰ A példaképként, azaz az Ö-való parancsai szerinti élet megtestesítőjeként való értelmezés mellett a *cádik* a transzcendens és az evilági, vagyis a különböző szférák közötti közvetítővé is válik.¹¹ Jonathan Grab szerint a *c'fáti* kabbalisták misztikus gyakorlatának célja a *cádik* testéhez és lelkéhez való kapcsolódás. Ez az eltávozott szentéletű emberekre és az élő mesterekre egyaránt vonatkozott.¹²

Jakov Katz szerint,¹³ a „...*cádik* eksztázisának egy része átragadhatott azokra, akik csatlakoztak a haszid csoporthoz; még ha magukban képtelenek voltak is elérni a vallási eksztázis szintjét, *rebbejük* révén sikerült valami hasonlót átélniük (...) A *cádik* híveire is átvitte Istennel való közeli kapcsolatát, melyet a csoport közös élménye is erősített”.

Természetesnek tekinthetjük, hogy még a *chaszidizmus* transzcendentálisan orientált gondolati koordináta-rendszerében is egyértelmű, hogy ennek a kapcsolatnak az anyagi világ keretei közt bizonyos materiális formákat (is) kell öltenie.

A *Tóra* előírja (5Móz 16:16), hogy a *három* *zarándokünnepen* minden férfi köteles elzarándokolni Jeruzsálembe. „Háromszor az évben jelenjék meg minden férfi közüled az Ö-való a te I-tened színe előtt azon a helyen amelyet kiválaszt: a kovásztalan kenyér ünnepén, a hetek ünnepén és a sátrak ünnepén...”¹⁴ Ennek analógiájára vált szokássá a *chaszid* *zarándoklatok* egyik fontos formája: ünnepekre elutazni a *rebbe*hez, hogy ott imádkozzanak, tanuljanak, töltsék az ünnepet a *rebbe* „árnyékában”.

A fentiek értelmében, ha a 20. század elejének *cádikok*hoz folytatott – sajátban is megjelenített – *zarándokgyakorlatában*, illetve az ezredforduló közép- és kelet-európai virtuális zsidó *zarándokhelyein* megjelenő emlékező gyakorlatban szeretnénk vizsgálni az érintés, a tiszta és a tisztátalan jelentését, úgy egyfelől a Szentírás és a rabbinikus hagyomány szentfogalmából, a szent ebben a kontextusban megjelenő érzékeléséből kell kiindulni, másfelől a *cádik* értékmegjelenítő társadalmi szerepét és közvetítői értelmezését kell figyelembe venni.

¹⁰ IDEL1995. 189–207.

¹¹ Ennek keretében a *cádik* imájának különböző *chászid* mesterek által megfogalmazott értelmezéseit lásd JACOBS 2006. 17–45.

¹² GRAB 2008. 208. Az imádat és a közvetítés gondolata, ellentétben Grab megállapításaival, nem mosható össze, a *cádik* a zsidó hagyományban nem képezheti az imádat tárgyát, ez ellentétes lenne a monoteizmussal.

¹³ KATZ 2005. 343–44.

¹⁴ A bibliai idézetek fordításai az úgynevezett IMIT-Bibliából valók. *Teljes kétnyelvű (héber-magyar) Biblia 2 kötetben*. Változatlan utánnyomás. Budapest: Makkabi Kiadói Kft., 1994. A kiemelések a szerzőktől.

Mi ánochi – ki vagyok én?

A vizsgált jelenség kerete a találkozás igénye. Látni a *cádikot*, találkozni az igazzal. Mit jelent azonban ez a találkozás? Azaz kivel is történik? Rabbi Joél Teitelbaum nagykárolyi főrabbi és *chászid rebbe*, közismert nevén *Reb Jajlis* ezt a szatmári rabbiszekbe történt beiktatása során 1934-ben ekképp határozza meg:

Mi onajchi? – kezdi a főrabbi, ki vagyok én, mivel lettem érdemesítve arra, hogy ez az „*ir v'ém b'jiszroel*” („város és anya Izráelben”) lelki vezérévé választott? De bízom nagynevű őseim szellemében, a *z'chusz ovajsz*-ban, hogy ezt a magas méltóságot méltóan be is tölthessem.¹⁵

A *z'chusz ávosz*, az atyák érdeme, ami a *rebbe* hivatkozási alapjává válik, a hagyomány és a generációk láncolatában nyer értelmet. Atyáinak példaértékű vallásossága – modellnek tekinthető cselekedetei és életvitele – képezi azokat az érdemeket, amelyek védelmezőül, pajzsul, a származás hivatkozási alapjául szolgálnak a *tradicionalitás*ra törekvő közösségben. Jól kifejezi ezt az elvándorolt bodrogkeresztúri közösség egyik mai *szukoszi* sátordíszje: a *rebbe* barokkos keretbe helyezett arcképe, amelyen a *rebbe* neve után a *z'chuszó jehi olénu* (érdemei legyenek rajtunk) felirat olvasható. A *rebbe* érdemei híveinek közösségét védelmezik. Ez az összetartozás-tudat jelenik meg 1932-ben a Sátoraljaújhegyről külvonlaton Nyíregyházára érkező, a *sábbosz* idején ott vendégeskedő nagykárolyi főrabbit, *Reb Jajlist* meglátogató hívek esetében.

A vonatra zászlót is kitűztek ezzel a felirattal: „*Degel machne Króle*” (a nagykárolyi tábornak lobogója). Mintegy ezerre tehető azoknak a száma, akik eljöttek, hogy szeretett Rebbejüket fogadják.¹⁶

A *rebbe* útját a velük való találkozás és a környezetükben való tartózkodás igénye kísérte. A *vizsnici rebbe* 1927-ben Nagyváradról hívei kérésére Debrecenbe látogatott. Útját hivatalos és spontán módon szerveződő találkozások rítusai és rutinjai övezték.

Útközben Biharkeresztesen Fuchs Lipót főrabbi vezetésével az ottani hitközség küldöttsége tisztelgett a Rebbe előtt. Berettyóújfalun a pályaudvaron óriási embertömeg adta tanújelét a Rebbe iránti nagy rajongásának és tiszteletének. Újfalura egyébként már egy debreceni deputáció utazott a Rebbe elébe, amellyel a Rebbe onnan autón folytatta útját Derecskén át Debrecenbe. Ide a vidékről számosan érkeztek, hogy a szombatot a híres Rebbe környezetében tölthessék.¹⁷

¹⁵ Feldmann Lajos: A szatmári rabbiinstalláció. *Zsidó Ujság* 1934. márc. 9./5.

¹⁶ A nagykárolyi főrabbi Nyíregyházán. *Zsidó Ujság* 1932. dec. 9./5. A héber kifejezés a pusztai vándorlás során saját zászlójuk alatt vonuló törzsekkel kapcsolatos bibliai kifejezések (ld. 4Móz 2:1-31) parafrázisa: pl. „*Az elől kelet felől táborozók: Jehúda táborának zászlója (degel machne jehudo), seregeik szerint...*” (*ibid.* 2:3).

¹⁷ Hírek – A wizensitzi rebbe Debrecenben. *Zsidó Ujság* 1927. máj. 27./12.

Reb Jajlis említett 1932-es nyíregyházi látogatását megelőző nagyváradi szombati vendégeskedése tömeges zarándoklattá vált.

Csütörtök este érkezett, a vonatnál már várták a hívek százai, következő nap özönlöttek a vendégek vidékről, Magyarországból, Jugoszláviából, s Csehszlovákiából. Feltűnést keltett a székelyhidi jesiva 72 bócherjének¹⁸ felvonulása.¹⁹

A *rebbek* ugyanakkor várták is híveiket és a sajtó is ösztönözte ezeket a látogatásokat.

Mannsohn Izráel, a hírneves 'rizsener' rebbe unokája a fővárosba érkezett. Híveinek készséggel áll rendelkezésre, Steinmetznél, Laudon ucca 9. I. [em.] 3.²⁰

– olvasható az 1920-as és '30-as évek gyakori orthodox zsidó sajtófelhívásainak egyikében. A mai zarándoklatoknál ez a jelenség szintén feltűnik. A makói *szent udvar* (*Hacar hakados Makave*) például rendszeresen meghívókat küld szét és kör-e-mailekben is értesíti a *rebbe* tisztelőit az éves makói zarándoklatról, ahogyan a *rebbe*vel kapcsolatos más fontos eseményekről is.

Ettől az általános gyakorlattól tért el 1934-ben *Reb Jajlis*, amikor a 6 éve húzódó hitközségi viszályt, a szatmárnémeti *máchlojket* lezáró beiktatásához tartozó ünnepélyes utazásnak elejét vette.

A főrabbi azonban elhárította magától az ilyen ünnepeltetést és minden előzetes értesítés nélkül febr. 27-én a kora reggeli órákban, családjával együtt megérkezett a városba és beköltözött lakásába. Ettől a perctől kezdve ezres tömegek ostromolták az utcát, ahol az új főrabbi lakása van. Megerősített hármass rendőrkordonok zárták le az utcát és a környező városrészt. Csak a kiváltságosak, rabbik és messze földről jött delegációk vezetőinek sikerült a rabbi elé járulni sólem-re és kézcsókra...²¹

A *cádik* arca és szava

„Fény árad az igazra, öröm az egyenes szívűekre.” (Zsolt 97:11) – hangzik a *cádikkal* való találkozásra gyakran vonatkoztatott zsoltárrészlet. A *cádikkal* való találkozás meghatározó élménye a *cádik*nak és cselekedeteinek látása, valamint tanításának és vigaszának hallása. A Szentírást és a rabbinikus hagyományt tekintve a látás és a hallás a legkülönbébb értelemben jelenhet meg. Íme néhány kiragadott példa.

¹⁸ A székelyhidi Talmud-iskola 72 tanulójának

¹⁹ ROSENBERG Dávid: R. Jajlis Váradon. *Zsidó Ujság* 1932. júl. 8./ 4.

²⁰ Hírek – A brody-i rebbe Budapesten. *Zsidó Ujság* 1931. aug. 4./ 12.

²¹ FELDMANN Lajos: A szatmári rabbiinstalláció. *Zsidó Ujság* 1934. márc. 9./ 5.

a. *Látás.* „Átvonul majd az Ö-való, hogy sújtsa Egyiptomot és látja a vért a felső küszöbön és a két ajtófélfán...” (2Móz 12:23). Bár az Ö-való – természetesen – mindent tud, és mindent lát, a szent szöveg fontosnak tartja kihangsúlyozni, hogy Ö látja a jelet. A látás lehet tanúságtétel is: „Ti láttátok mit tettem Egyiptommal...” (2Móz 19:4); „...ti láttátok, hogy az égből beszéltem veletek.” (2Móz 20:22). Egy egészen másfajta látásra találunk példát a Szináj-hegyi Kinyilatkoztatás kapcsán: „És az egész nép látta a mennydörgést, a lángokat és a harsona szavát és a hegyet, a mint füstölög...” (2Móz 20:18). A látás természetesen lehet a vétkezéshez vezető út eszköze is. Erre figyelmeztet a *Semá Jiszroel* ima szövege a szemlélőrojtók parancsolata kapcsán: „...hogy ne járjatok szívetek után és szemeitek után, amelyek után ti paráználkodtok” (4Móz 15:39). A látásnak lehet meghatározó szerepe egy vallástörvényi kérdés eldöntésében is: „És látja a pap a sérelmet a testnek bőrén...; a poklosság sérelme az, a mint látja a pap, jelentse azt ki tisztátalannak.” (3Móz 13:3). A látást jelentő ige („*lirot*”) valamelyest más jelentéssel, „megjelenik”, „látszódik” (ill. a régies magyar „láttasséknak” megfelelő) értelemben szerepel néhányszor a *TANACH*-ban. „Kovászatlan kenyeret egyetek hét napon át, és ne láttassék nálatok semmi kovászos...” (2Móz 13:7). „Háromszor az évben jelenjék meg minden férfi közül az Ö-való a te I-tened színe előtt...” (5Móz 16:16). Az Ö-való megjelenésének kifejezésére is szolgál a szó: 1Móz 12:7; 17:1; 18:1; 26:2; 24; 3Móz 9:7 etc.

b. *Hallás.* A szót mindenekelőtt alapjelentésében találjuk: „*Semá jiszroel...*”, „*Halljad Izrael, az Ö-való a mi I-tenünk, az Ö-való egy!...*” (5Móz 6:4). Amikor Mózes tanúnak hívja az eget és a földet, ismét a (meg)hallásra szólít fel: „*Figyeljetegek egek, hadd beszéljek, s hallja a föld számnak szavait.*” (5Móz 32:1. Vö. Jes 1:2).

Látás és hallás, mint a megfigyelés eszközei, együtt szerepelnek „Hajtsd, oh Ö-való, füledet és halljad, nyisd meg, oh Ö-való, szemeidet és lásd, halljad Szanchérib szavait...” (2Kir 19:16). Ugyanezt az összekapcsolást megtaláljuk a Misnában is (mAvosz 2:1): „Tudd mi van fölötted: szem amely lát és fül amely hall, és minden cselekedetedet beírják a könyvbe”.

A *rebbe* pusztá látása, sőt akár csak arcának felidézése is transzcendens tartalommal ruházódik fel. A 19. század végének máramarosszigeti *rebbe*-je, R. Chananja Jomtov Lippa Teitelbaum (1830k-1904) egy hozzá fordulónak azt tanácsolta, hogy ha az illető úgy érzi, hogy a rossz ösztön (*jécer hará*) hatalmába keríti, akkor kövesse a *Bölcsek* útmutatását (bBrachot 5a): „szegezze vele szembe a jó ösztönt. Ha működik, jó, ha nem – tanuljon Tórát.” Ha még ez sem segít, tette hozzá a *rebbe*, idézze fel magának gondolatban az ő (ti. a *rebbe*) arcképét.²²

²² Feltehetőleg ez a gondolat áll a rabbi- és *rebbe*-fényképek napjainkban oly elterjedt gyűjtése háttérében. Persze ez sem kerülhette el az esetleges szent tartalomtól mindent megfosztó kommercializálódást. Ugyanakkor a dolognak vannak vallástörvényi vonatkozásai is, hiszen a Tízparancsolat szerint (2Móz 20:4) „Ne csinálj faragott képet arról ami az égben van... hogy imádd”. Két párhuzamos talmudi hely (bRos Hasono 24a, bAvoda Zara 43a, az újhóldszentelés kapcsán) arra a következtetésre jut, hogy tilos azért csinálni hogy imádat tárgyat képezzék. De a Misna szerint (mAvosz 1:1) kerítést kell csinálni a Tórának, vagyis elvi jelentőségű kérdésekben a biztonság kedvé-

A *rebbe*knél tett látogatásokról szóló két világháború közötti fővárosi orthodox sajtóbeszámolóok visszatérő eleme a *rebbe* látása által szerzett benyomások leírása. Ez a fővárosi úti beszámolóokban is feltűnik. A sajtó a *chaszidizmus* ellenzőihez, a *mitnagdim*hoz tartozó *tóranagyok* bemutatására is a *chaszid rebbék* leírására kialakított struktúrákat használta. A híres *litvániai kötődésű* radini rabbiról, a *Choféc Chájim*ről (Rabbi Jisrael Meir KAGAN, 1838–1933) Zelmanovsky Dávid az ott töltött *sabbosz* kapcsán ekképp írt:

Erre a pillantásra epekednek a jesiva növendékei, akik az egész héten át viselik a Tórát és a zsidóság szent igáját (...) Vágyódnak a szent életű öreg köre után, mert a társaságában a fény és melegség honol. Szemei mindegyik növendékre szeretettel tekintenek és azután édes reményt csepegtető szava hangzik.²³

Egy-egy ilyen híradás gyakran a *cádik* arcképének leírását, felidézését is nyújtotta, ahogyan ezt a fővárosi középosztály tagjaként lengyelországi tanulmányútról tudósítva dr. Fürst Aladár (1877–), a budapesti zsidó fiúgimnázium tanára is teszi a *Choféc Chájim*ra vonatkozóan:

Egy magas támlásszékek fehér párnái közül egy arc integet felénk, melyet nem egyhamar lehet elfelejteni. Hófehér szakáll köríti a pirosposzsgás arcot, amelynek így csodálatosan ható bájt ad. Szeme mintha titokzatosan mindent látna, hallana, vonásai állandó belső mozgásban, rezgésben: egy földöntúli élet képe, mely már tiszta szellem, szellemiség. A mi tiszteletünkre ünnepi köntöst öltött, fején a szombati bársonysapka.²⁴

Hasonlóképpen tudósított Alexander Vilmos²⁵ Jeruzsálemből *Reb Jajlis* szentföldi látogatásáról.

A rabbi szimpátikus, kedves, szerény modora mindenkit megnyer. Szemeiből jóság és szeretet sugárzik.²⁶

A *rebbe* által végzett rítusok látása, hallása szintén jelentőssé vált a *chaszid* hívek vallásos tapasztalásában. A *munkácsi rebber*ről, R. Chájim Eleázár Spiráról (1871–1937) több ilyen jellegű leírást is közölt a sajtó.

Várják a rebbet. Az izgalom tetőpontra hág, olyan a hangulat, mint Kol-Nidre előtt. Egyszerre mozgolódás támad. Megérkezik a rebbe teljes kíséretével. A hófehér kaftánban, jellegzetes főveggel, átszellemült arccal, főpapi jelenség.

ért szigorítani kell. Ebből következően egyáltalán nem szabad faragott képet (szobrot) készíteni, sőt egy további – még szigorúbb – álláspont ezt a tilalmat a nem faragott képekre (festmény, fénykép) is kiterjeszti.

²³ ZELMANOVSKY Dávid: Egy péntek este a Choféc Chájimnál. *Zsidó Ujság*, 1931. márc. 13./ 5.

²⁴ DR. FÜRST Aladár (Budapest): Egy lengyelországi tanulmányút élményeiből. *Zsidó Ujság*, 1932. febr. 12./ 6. A *Choféc Chájim* képét úti beszámoló keretében közli a fővárosi kulturcionista Múlt és Jövő folyóirat is. DR. FÜRST Aladár: Boldogok szigetein. Egy lengyelországi tanulmányút élményei. *Múlt és Jövő*, XXII. évf. 1932: 54–56.

²⁵ A sátoraljaujhelyi származású bankigazgató korábban más közép-európai szentföldi zarándoklatokról is hírt adott. ALEXANDER 1910.

²⁶ ALEXANDER Vilmos: Nagykárolyi főrabbi Jeruzsálemben. *Zsidó Ujság*, 1932. szept. 9./8.

A mincha-imát ő imádkozza elő, és utána megkezdődik a szombat fogadtatása.²⁷

A munkácsi főrabbi a tradicionális 'szpodik'-ban²⁸ sugárzó arccal ült az asztalfőn.²⁹

A terem megtelt fantasztikus alkonyi árnyékokkal, mintha a „Bené Hécholó”³⁰ szent alakjai jöttek volna el a „harmadik lakomá”-hoz. A rebbe tórát mond. A rebbe még mélyen bent van a „heiliger Schaboss” misztikumában, de már – öreg este lévén – megjelentek a friss vendégek, akik vonattal jöttek a rebbe látogatására a közeli községekből.³¹

A rebbe imája átszellemült légkört nyújt hívei számára, szava, előimádkozása és áhítata (*kávánája*) az, amelyhez csatlakozhat a körében tartózkodó hívő. Ezt a munkácsi rebberől ekképp írják le az orthodox tudósítók.

Az ő imája áhítatában visszhangzik a sechino³² gólüszbá-menetelének megrendítő fájdalma. S a tisóbeóvi gyászdalok, a kinajs, az ő előadásában megelevenítik előttünk a két szentély rombadőlését, a 10 vértanú hősiességét, a keresztes hadjáratok zsidó szenvedéseit, a régi szent dicsőség elmúlását s az elaludtnak látszó fény újonti messiási kisugárzásába vetett rendíthetetlen hit fennkölt reménysugarát.³³

Csodálatos mélység, megkapó közvetlenség nyilatkozott meg a főrabbi imádkozásában. Volt ebben az áhítatban valami méltóság, amely azonban nem mulandó földi ékeskedés, hanem az ima emelkedettségének szolgálatában áll, az Örökkévalóság tartozéka és megnyilatkozása.³⁴

A *cádik* szava, Tóra-magyarázatának hallása szintén a vallásgyakorlás meghatározó élményei közé tartozott. Ezt emeli ki a munkácsi rebbe szombat esti lakomájáról szóló tudósítás:

Az asztal körül jeles rabbik (csornai, jókai, csapi stb.) s világi orthodox előkelőségek ülnek s gyönyörködnek az ének s a szent szó áhítatában.³⁵

²⁷ GUTTMANN József: A munkácsi főrabbi kedvéért visszarendelték Kassára az elindult tornai vicinálist. *Zsidó Ujság*, 1929. okt. 4./ 11.

²⁸ Szpodiknak a lengyelországi *chaszid* zsidók prémes szombati-ünnepi kucsmáját hívják, szemben a magyarországi és galíciai *chaszidok strejmelnek* nevezett – a szpodiknál valamivel nagyobb átmérőjű de laposabb – prémes kucsmájával. Amit a munkácsi rebbe viselt azt valójában 'kalpiknak' nevezik, a szpodiknál kisebb átmérőjű és annak fekete színével ellentétben világos színű prémes kucsma, melyet csak *chaszid rebbék* viseltek-viselnek.

²⁹ Pesti orthodox személyiségek a – „Rebbe asztalánál”. *Zsidó Ujság*, 1935. december 13./ 11.

³⁰ Bené Hécholó: 'a Szentély tagjai'. Az arámi kifejezés, mely az I-teni jelenlétet érzékelni vágyó emelkedett szellemű *chaszidokra* utal, egy a *sabbosz* harmadik étkezés alkalmával énekelt dalból való.

³¹ GUTTMANN József: A munkácsi főrabbi kedvéért visszarendelték Kassára az elindult tornai vicinálist. *Zsidó Ujság*, 1929. okt. 4./ 12.

³² Sechino: az 'I-teni jelenlét'.

³³ HERMANN Ignác: A munkácsi főrabbi körében Luhaschowitzon. *Zsidó Ujság*, 1931. aug. 4./ 6.

³⁴ -g, A munkácsi főrabbi Budapesten. – *Zsidó Ujság*, 1934. máj. 4./ 2.

³⁵ HERMANN Ignác: A munkácsi főrabbi körében Luhaschowitzon. *Zsidó Ujság*, 1931. aug. 4./ 6.

...a munkácsi főrabbi egyórás felszólalása kötötte le a mintegy hetven tagú asztaltársaság figyelmét. Csodálatos mélység, megkapó közvetlenség nyilatkozott meg a Rebbe szavaiban.³⁶

A jelenség rabbinkus háttere felől érthető meg. A Misna szerint (*mAvosz* 3:3), „Ha hárman esznek egy asztalnál, és (közben) foglalkoznak a Tórával, (az úgy lesz elkönyvelve) mintha az Ő-való asztaláról ennének. Ahogy a próféta mondja *És szólt hozzám: Ez az az asztal, amely az Ő-való előtt áll...*” (*Jech* 41:22) Ezt fejtí ki Reich Sámuel verbói főrabbi 1932-es beszéde a budapesti *orthodox Sasz Chevra* Orczy templomában.

Kiindult a midras azon szavából, hogy „I’ten Majseval a pusztában, Midjonban, az égő csipkebokorban és Egyiptomban beszélt.”³⁷ – A legkülönbözőbb szituációkban, az idők mindenféle problémájából Majse rabénü I’ten szavát hallotta kicsendülni, ami által az események minden titkát megoldotta. Az idők folyásának változásából kell Izraelnek a Mindenható hangját hallani: a hitben, a Tórában kell nekünk minden idők problémájának megoldását találni.³⁸

A *cádik* szava a találkozások többségénél azonban a vigasztalás hangja volt, és a hívő egyéni problémáira vonatkozott. Jól tükrözi ezt a *vizsnici rebbe*³⁹ pesti látogatásáról szóló híradás:

Voltak asszonyok is, köztük olyanok, kik kisdedeikkel a karjukon jelentek meg. Akik kijöttek a Rebbe szobájából, elragadtatással beszélnek nyájasságáról, s reményt csepegtető bölcs beszédéről. Az elébe járulók nagy száma miatt órákig kell várni a bebocsáttatásra.⁴⁰

A munkácsi rebbének „mindenkihez volt egy-egy szívélyes szava. Közvetlensége és nyájas társalgási modora által igen kellemes benyomást gyakorolt az idegenre.”⁴¹ 1943-ban a kállói *Jahrzeit*on a „Rebbék biztató szavai lelket öntöttek a csüggedőkbe és az ezernyi zarándoksereg i’tenbizalommal felverte hagyta el Kállót...”⁴² – a sajtó tudósítása szerint. Hasonló híradások jelentek meg *Reb Jajlis*ről, a későbbi *szatmári chászid* mozgalom megalapítójáról is.

Aki csak rövid ideig is beszélt vele nem tud szabadulni egyénisége lebilincselő hatásától. Szatmáron a hívei mindent megtettek, hogy megválasszák főrabbinak. A palesztinai hitbuzgó „charédim”-ra⁴³ is nagyon hatott pár heti ottléte.⁴⁴

³⁶ Pesti orthodox személyiségek a – „Rebbe asztalánál”. *Zsidó Ujság*, 1935. december 13./ 11.

³⁷ *Bamidbor Rabba* 1:3.

³⁸ Menyegző, vendégszónoklat. *Zsidó Ujság* 1932. jún. 9./ 9.

³⁹ A hír valószínűleg R. Jiszroel HAGERRE (1860-1936), az „*Ahavas Jiszroel*” c. könyv szerzőjére, a harmadik vizsnici rebbére vonatkozik.

⁴⁰ A wischnitz Rebbe Pestén. *Zsidó Ujság*, 1932. júl. 1./ 4.

⁴¹ Hírek – A munkácsi rebbe. *Zsidó Ujság*, 1928. aug. 24./ 10.

⁴² Hírek – A kállói *Jahrzeit*. *Orthodox Zsidó Ujság*, 1943. márc. 20./ 7.

⁴³ *Charédim*, szó szerint ‘remegők’, az úgynevezett „ultraorthodoxok” héber elnevezése. Vö. „... mindenki, aki remegett Izrael I-tenének szavaira...” (*Ezra* 9:4).

⁴⁴ G. Beszélgetés a Szentföldről visszatérő nagykarolyi főrabbiával, Budapesten. *Zsidó Ujság*, 1932. szept. 30./ 5.

Érinteni a cádikot

A cádikkal való találkozás, a cádik „árnyékában”, „körében” töltött ünnep, a cádik arcának látása, szavának hallása szorosan összetartozott a cádikkal való közvetlen fizikai kontaktus keresésével. Ezt természetesen ismét csak a Szentírásban gyökerező rabbinikus hagyomány, a vallástörvény és a közösségi normák, rutinok határozták meg.

Az érintés, a fizikai kontaktus illetve annak következményei, többfajta, egymástól meglehetősen eltérő kontextusban található a Tórában.⁴⁵

- a. *Ártani valakinek*: „Aki hozzányúl e férfihoz és feleségéhez, meg kell halnia” (1Móz 26:11).
- b. *Vétékáldozat bemutatásakor a bűnvallomást tevők*: „És tegye rá kezét az égőáldozat fejére, s kedvesen fogadtatik tőle, hogy engesztelést szerezzen neki” (3Móz 1:4).
- c. *Áldás kapcsán*: „És kinyujtotta Izrael jobbát s rátette Efraím fejére, az pedig az ifjabbik, és balját Menasse fejére...” (1Móz 48:14).
- d. *Felavatás ill. beiktatás alkalmával*: „Mondta az Ő-való Mózesnek: Vedd magadhoz Józsuát, ... és tedd reá kezedet.” (4Móz 27:18). Hasonlóképpen kézzrátétellel avatták fel a Szanhedrin tagjait (vö. pl. bSzanhedrin 13–14).⁴⁶
- e. *Eskünél*: „Tedd kezedet a csípőm alá; megeskülsz téged az Ő-valóra...” (1Móz 24:4).
- f. *A (rituálisan) tisztátalanak tilos hozzáérnie szent dolgokhoz*: „...minden férfi, a ki közeledik mind a magzatotok közül szentségekhez, ... a míg tisztátalansága rajta van – irtassék ki azon személy színe elől...” (3Móz 22:3). „... az idegen, ki közeledik, ölessék meg” (4Móz 1:51). Ennek előképét találjuk a Szináj-hegyi Kinyilatkoztatás alkalmával: „És vonj határt a [rituálisan már megtisztult] népnek, mondván: óvakodjatok, hogy föl ne menjetek a hegyre [melyre az Ő-való ereszkedik alá] és ne érintsetek annak szélét. Bárki érinti ölessék meg.” (2Móz 19:12). És egy bonyolultabb példa: „Szenteld meg azokat, hogy szentek szentje legyenek; bárki érinti, szent legyen...” (2Móz 30:29). Ez utóbbi esetben nemcsak arról van szó, hogy tilos tisztátalanul érinteni a szent dolgokat, hanem hogy ha valami hozzáér egy szent dologhoz (pl. közönséges hús áldozati húshoz), az is szentté válik.
- g. *Ugyanakkor valamely rituálisan tisztátalan dolog érintése tisztátalanná tesz*: „A ki megérint halottat, bármely emberi személyt, az tisztátalan legyen hét napig” (4Móz 19:11).
- h. Ennél komplexebb példája a fizikai kontaktusnak az az eset, amikor Élijáhu (Illés) próféta egész testével ráfekszik a halott gyerekre, aki ezután életre kel (1Kir 17:19–22). Ezzel párhuzamos történetet találunk tanítványával,

⁴⁵ Az érintést jelentő héber szó gyöke (נָסַח) főnévi alakban előfordul *csapás* értelemben, pl. a Tíz csapás kapcsán „Még egy csapást hozok Fáraóra és Egyiptomra...” (2Móz 11:1). Szerepel az előzőhöz hasonló, az IMIT Bibliában sérelemnek fordított értelemben is „...és válhatik testének bőrén a poklosság sérelmévé...” (3Móz 13:1).

⁴⁶ Ennek analógiájára avatják fel a modern rabbiszemináriumokban az új rabbikat kézzrátétellel.

Elisa (Elizeus) prófétával kapcsolatban (2Kir 4:32–35) is. Egy harmadik párhuzamos történet szerint (2Kir 13,21), egy, a *moávik* részéről Izraelt ért támadás során, az éppen egy halott⁴⁷ eltemetésével foglalatосkodók ijed-
tükben nem ásnak külön sírt, „...hanem beleteszik a tetemet Elisa sírjába;
amikor [a holttest] érintkezik Elisa csontjaival, [a halott] életre kel...”

Mint már említettük, természetesnek tekinthetjük, hogy még a *chaszidizmus* transzcendencia felé irányuló gondolatrendszere is az I-tennel való közeli kapcsolatot az anyagi világ keretei közt bizonyos materiális formák révén ragadja meg. Ez a jelentése/jelentősége a *rebbek* asztaláról evésnek, a *rebbek* kezéből kapott – *sirájim*nak, azaz maradéknak nevezett – étel elfogyasztásának. Az adott esetben, a hagyományos tanítás szerint, az i-teni szférával közvetlen kapcsolatban lévő *cádik* által érintett étel közvetíti az égi áldást az egyszerű *chaszid* számára.

A sajtó számtalan ilyen közös rituális étkezésről számol be. A *munkácsi rebbe* pesti látogatásakor, 1935-ben, „amidőn a ‘sirájim’-osztásra került a sor, akkor a legexponáltabb ‘dács’-ok⁴⁸ is a legvérmesebb chósizidoknál bizonyultak... Valamint különös misztikum űlte meg a lelkeket...”⁴⁹ – jegyzi meg a híradás.

A *belzi rebbe*⁵⁰ *sirájim*-osztását – amelyben számos magyarországi zarándok is részesült – a két világháború közötti nyugati olvasó számára Jiří Langer a következőképpen írja le.

Sábeszkor (...) valósággal tülekednek az emberek. Nem a menzákon eszünk, hanem a rabbi asztalánál. Kíméletlenül tolakszunk hozzá, hogy az ő kezéből vegyünk át legalább egy kevéske ételt, amelyet ő érintett vagy megízlelt. Az ő édes kígljének (meleg tézta) minden morzsája, az ő zsíros csúlutjának (sólet) minden csipetje, az ő házi mazsolaborának minden csöppje magában foglalja az egész Paradicsomot, annak minden mennyei gyönyörével.⁵¹

A *munkácsi rebbe* tornai látogatásakor tartott *erev sábeszi* vacsorán 1929-ben a *rebbe* asztala körül a sajtó híradása szerint:

Ember ember hátán tolong és a gábe, aki szervirozni akar a rebbenek, kénytelen ezt az asztalon keresztül sétálva megtenni. (...) A vacsora megkezdődik. A rebbe községenkint szólítja hiveit a „sirájim” osztáshoz...⁵²

Dr. Fürst Aladár lengyelországi tanulmányútjának élményei között a *Choféc Chájim* fogadószobájáról is beszámol, amelynek kialakításakor a *sirájim*-osztás szokásait is figyelembe vették:

⁴⁷ A ReDaK kommentárja szerint (*ad loc.*), az Elisa próféta sírbarlangjába leeresztett férfi Salumban Tikvó volt, Chulda prófétanő – a 2Kir 22:14-ben említett – férje volt.

⁴⁸ *Dácsok*: szósz szerint ‘németek’ (Deutsch). A nem jiddisül, hanem németül vagy legalábbis németesen beszélő zsidók, tehát a nem *chaszid* kötődésűek.

⁴⁹ Pesti orthodox személyiségek a – „Rebbe asztalánál”. *Zsidó Ujság*, 1935. december 13./ 11.

⁵⁰ A harmadik belzi *rebbe*, Rabbi Jiszocho Dov ROKEACH (1894–1926).

⁵¹ LANGER 2000. 46.

⁵² GUTTMANN József: A munkácsi főrabbi kedvéért visszarendelték Kassára az elindult tornai vicinális. *Zsidó Ujság*, 1929. okt. 4./ 12.

Az egyik sarokban a rebbe asztala körülveve karvastagságu tölgyfapadokkal, hivatvák, hogy keményen ellenálljanak a tömeg torlódásának, mely itt szombatonként összegyűl, egy kis halcsontot, vagy akár szófoszlányt elkapni a „szent” asztaláról.⁵³

A hajnalba nyúló *tis* és a *sirájim* lényegét, keret jellegét közérthetően *Reb Jajlis*nak a nagyvárad *orthodox* közösségben tett látogatásáról szóló híradása fogalmazta meg.

A lakoma, amelynél természetesen a földi táplálék csak keret volt a szellemi s lelki táplálék számára, amelyet a szeüdasz sabosz nyújtott, hajnali fél négy órakor ért véget.⁵⁴

Egy-egy ilyen rituális étkezés a közösség egységének kifejezője is lehetett, ahogyan arról a *Reb Jajlis*nak a szatmári *machlojket* lezáró beiktatási bankettje kapcsán tudósítottak.

A nagy társaság a legjobb hangulatban ült együtt, amikor a nagy ünnepi barcheszt megszegte, hívei boldogan törtek le egy-egy darabkát, mint *sirájim*-ot. Az 500 ember azután egyszerre felállott és egy lelkes énekbe kezdett.⁵⁵

A *rebbe*vel közös körtánc, mint a közös rituális étkezés zárása a mai magyarországi zarándoklatoknak is részét képezi. A mai makói zarándoklatok gyakorlatához hasonlóan a két világháború közötti *rebbe*-látogatások érintéshez kötődő azon közösségi eseményét képezte, amely a kívülről látogató bevonását is szolgálta. A kelet-európai zsidó vallásosságot legitimáló aktuusa mellett ebben az összefüggésben nyer értelmet dr. Fürst Aladár és nyugati középosztálybeli útítársai lublini látogatásának helyi híre is.

Reggelre pedig az egyik jiddisch napilap kövér betűkkel hozta a szenzációs riportot: *Professoren und Doktoren tanzen beim M'lave d'malke vom Lubliner Raw*.⁵⁶

A *cádik* mint szent dolog (a *rebbe* ill. a *rebbe* keze) megérintése egyfelől a tisztet kifejezése is (kézfogás, ill. kézcsók), ugyanakkor ez az érintés önmagában is vallási élménnyé válik az áhítat által motivált közvetlen fizikai kontaktus révén. A másik irányból pedig, amikor a *rebbe* megáldja a hozzá forduló *chaszidot*, általában ezt is kézfogás közben teszi. Ugyanakkor talán nem érdektelen megemlíteni, hogy voltak *chaszid rebbék*, elsősorban Lengyelországban, akik tartózkodtak híveik érintésétől, mindenekelőtt a halotti tisztátalanság – lehetőség szerint minél teljesebb – elkerülése végett.

⁵³ Dr. FÜRST Aladár (Budapest): Egy lengyelországi tanulmányut élményeiből. *Zsidó Ujság*, 1932. febr. 12./5.

⁵⁴ ROSENBERG Dávid: R. Jajlis Váradon. *Zsidó Ujság*, 1932. júl. 8./4.

⁵⁵ FELDMANN Lajos: A szatmári rabbiinstalláció. *Zsidó Ujság*, 1934. márc. 9./5.

⁵⁶ Dr. FÜRST Aladár: Lublin bölcseinél. *Zsidó Ujság*, 1932. máj. 27./5. Az írást képes illusztrációval azonos címen szintén közli *Múlt és Jövő* XXII. évf. 1932: 145–146. A Lubliner Raw megnevezés alatt Jehuda Meir SCHAPIRO (1887–1933) értendő.

A *rebbe*nek járó kézcsók szokását *chászid* jelenségként a belzi udvarból Jiří Langer is leírja,⁵⁷ ahogyan a fővárosi tudósításokban is megjelenik a kelet-európai *rebbe*k ettől való visszakozása.

Bemutatkozunk héber nevünkkel, – írja dr. Fürst Aladár a geri rebbenél tett látogatásról (G.N.) – az öreg idegesen rángatja vissza karját a kézcsók elől, szeme egy pillanatra találkozik a szónokéval, ki üdvözlötünket pár szóban kifejezi. Egy pillantás nekünk szól és egy rövid áldásmondással (...) el vagyunk bocsátva.⁵⁸

A *cádikkal* való kézfogás a koronás fő iránti tisztelet talmudi kontextusában is megjelenhetett,⁵⁹ ami önmagában módosíthatta a *cádik*-látogatás szokásait.⁶⁰ A fővárosi orthodox zsidó sajtó a Csehszlovákiából hazafelé tartó Károly román király esetében egy ilyen találkozásról ad hírt a szatmári pályaudvarról.

A király észrevette a Rebbet, aki előlépett a sorból és hangosan elrecitálta a koronás fő látásakor vallásilag előírt benedikciót: „Bórüch atto Hasém Elajkénü melech hoajlom, senószan michvajdaj l'bószor v'dom.” A héber áldásmondás, látszólag elérzékenyítette az uralkodót, aki szívélyes mozdulattal melegen kezelt szorított R. Jajlissal.⁶¹

A pillanatot megörökítő fotó a cionista sajtó révén⁶² Budapesten is széles körben ismertté vált.

A *rebbe*k és a hívek találkozásakor az érintésnek *cádikonként* eltérő formái alakulhattak ki, ahogyan a *káváná* megélésének a *rebbe* öltözködésében és környezete kialakításában nagyon eltérő formái jelentek meg. Egy sajátos esetet a budapesti orthodox sajtó is közöl az elhunyt *szánci rebbe*, a *Divré Chájim* fiának, R. Saje Halberstammnak kolozsvári látogatásáról.

A Rebbet megérkezésekor óriási tömeg várta a pályaudvaron és – este lévén fátylás menet kísérte lakására. (...) A hívek rajongását mindennél impozánssabban illusztrálta a következő epizód: (...) amint a bészhamidrosból⁶³ szánál a lakására igyekezett, a hívek kifogták a lovat és maguk húzták a szánt egy hosszú fátylászmenettel az élén...⁶⁴

Egy másik jelentős formája a *chászid* zarándoklatoknak, a *rebbe*k sírjának felkeresése azok halálozási évfordulóján (*jahrzeit*). Ilyenkor a síroknál fejezeteket mondanak el a Zsoltárokból, és elimádkozzák gondoljaikat-bajaikat. Természetesen az

⁵⁷ LANGER 2000. 44.

⁵⁸ DR. FÜRST Aladár (Budapest), Egy lengyelországi tanulmányut élményeiből. *Zsidó Újság*, 1932. febr. 12./5.

⁵⁹ *bNedarim* 28a.

⁶⁰ Ennek jó leírását adja a Péter dán hercegnek a belzi udvarban tett *ros hasánái* látogatásáról szóló beszámoló, amelyben a helyi szokást vagy a vallástörvényt sértő uralkodói igények meghíúsulását a *rebbe* égi erejének tudták be a hívek. Salgó József, Péter dán herceg a belzi Rebbenél. *Zsidó Újság*, 1936. okt. 16./7.

⁶¹ Hírek – A szatmári főrabbi és a román király. *Zsidó Újság*, 1936. nov. 20./10.

⁶² *Múlt és Jövő* XXVIII. évf. 1938: 150.

⁶³ Szó szerint „tanház”. Imádkozásra, tanulásra és akár közös ünnepi étkezésre szolgáló helyiség.

⁶⁴ JAKAB Mózes, A szanzi Rebbe és egy budapesti esküvő. *Zsidó Újság*, 1934. febr. 15./4.

előírás az, hogy nem az – elhunyt – *rebbe*hez imádkoznak, terjesztenek elő kéréseket, hanem az Ö-valóhoz, a *rebbe*nek az Ö-való környezetében lebegő lelke csak mintegy „közvetítője” az imáknak. A *chászid rebbék* sírjának látogatása természetesen a sírlátogatás általánosabb szokása egy változatának is tekinthető. Szokás az elhunyt rokonok sírját azok halálozási évfordulóján felkeresni. Mindkét esetben a már a „mennyországbán” levő lélek segítségét kéri, hogy járjon közben az imádkozó érdekében az Ö-valónál.

A sírlátogatáskor szokás balkézrel a sírkőre támaszkodni,⁶⁵ sőt a *chászid* hagyomány tud *rebbe*kről, akik (korábbi) *rebbe* sírjának felkeresésekor egész testükkel ráborultak azok sírjára. Ennek bibliai párhuzamaként megemlíthetők az Élijahu (Illés) és Elisa (Elizeus) próféták kapcsán fentebb említett halottfeltámasztások. Ami a halotti tisztátalanság kérdését illeti a sírkő érintésekor, itt egyértelműnek kell tekintenünk, hogy a szent(életű) *cádik* szentsége nagyobb súllyal esik latba, mint a sírhoz kapcsolódó (rituális) tisztátalanságtól való tartózkodás (ami a Szentély pusztulása óta amúgy is csak a *kohén*okra, a papi családból származókra, vonatkozóan *halachikus* előírás).⁶⁶

A fővárosi orthodox sajtó híradásaiban szintén beszámol szentnek tekintett *cádik*-sírokról. A nagyszöllősi 90 évesen elhunyt talmudtudóst, Berliner Mórt, a hitközség legidősebb tagját, a *K'szav Szofer* és *Reb Smelke Szöllőser* tanítványát, akit a *szipinker rebbe* is búcsúztatott a „temetőnek egy különösen megszentelt helyén helyezték örök nyugalomra, ahová 140 év óta nem temettek senkit: a hírneves 'Tanja' szerzője atyjának sírja mellé.”⁶⁷ A sírhoz kötődő csodát elbeszélő legenda szerint *Rabbi Borüch*, a *Tanja* atyja a településre érve, halálának közeledtét érezve maga jelölte ki sírhelyét. A jelöletlen sírt pedig a sírkőállítás napján tanítványaival a településre érkező *Tanja* látatlanul is azonnal felismerte, ahogyan a temetés napján atyja halálát megérezte.

A halotti tisztátalanság és a *cádik* szent életvitele közötti ellentét a temetések talmudi gyökerekre visszanyúló ritualizálásában is megragadható. Ezt jól példázza *Reb Benjamin Hauer* temetésének híre 1926-ból.

Nagyvárad orth. zsidóságának csaknem valamennyi számottevő tagja itt van. Férfiak, nők, fiatalok, öregek ünnepi öltözetben, chászidimok a drága jomtovi selyem kaftánban és strámliban várják a leváját. A *טהרה*, a halott mosdatása, ugyyszintén a koporsó vitele csak előzőleg rituális fürdőt vett egyéneknek engedtetett meg. A koporsóval csak nagynehezen tudnak a tömegben keresztülvergődni.⁶⁸

⁶⁵ *Kicur Sulchán Áruch*, 128:13.

⁶⁶ Nyilvánvalóan ugyanez az elv érvényesül egy „közönséges” halottal való foglalkozás esetében is: a halott eltemetéseinek „*micvája*” ellensúlyozza a tisztátalanságtól való idegenkedést. Hiszen még a *kohénok* – akiknek a bibliai előírás szerint (3Móz 21:1–4) közvetlen családtagjaikon kívül tilos más halott eltemetésével foglalkozniuk – számára is megengedett egy „gazdátlan” holttest eltemetése (*Torász Kohanim* 21:4). Sőt még a felkent főpap, akinek még közvetlen hozzátartozói eltemetésével sem szabad magát tisztátalanná tennie (3Móz 21:11), még öneki is megengedett, sőt *micvának* számít a gazdátlan holttest eltemetése (*Torász Kohanim* 21:28).

⁶⁷ Szlovákiából – A legendás *cádik* sírja mellett... *Zsidó Ujság*, 1933. jún. 16./ 4.

⁶⁸ R. בנימין Hauer ז"ל. *Zsidó Ujság*, 1926. máj. 28./ 8.

A *jahrzeit*ok és *jahrzeit*-leírások visszatérő mozzanata a *cádik* sírjának látogatása, sírkövének megcsókolása, átölelése, vagy csupán a sírkőre borulás. Erről a szentföldi *kabbalista* rabbik sírjainál is megfigyelhető jelenségről *Reb Jajlist* idézve ekképp írt az orthodox sajtó:

Csodákat beszél arról a vallásos bensőségről, amelyről R. Simajn [ben Jajchói]⁶⁹ sírja mellett imádkoztak, táncoltak s áhitatban elmerültek... Szerinte ilyesmi csak a Szentföld fenséges légkörében lehetséges. Hogy mi az a lángoló lelkesedés, a *hiszláhávűsz*,⁷⁰ ami a zsidó vallásosságnak lényege, azt csak ott lehet tapasztalni s átélni.⁷¹

A *cádik*ok érintését illetően nem szabad figyelmen kívül hagyni az elhunyt *cádik*ok használati tárgyainak utóéletét, kiemelt, megbecsült közösségi kezelését. Az *orthodox* sajtó egy ilyen kegyszerről adott hírt 1929-ben Munkácsról.

Oly tórapergamentről van szó, amelyhez hasonlót, kimondhatatlan emlékekkel felmagasztosítottat aligha lehet találni. A munkácsi főrabbi ugyanis megtudta, hogy Galiciában van egy széfer, melyet a chaszidizmus hőskoráról ismert R. Hirsch írt, és amelyet a Báál Sém használt, utazásaira mindig magával vitte és belőle lejnolt. A munkácsi főrabbinak sikerült most e drágaságot megszerezni. (...) A kegyszer felavatását a munkácsi főrabbi egykori tulajdonosának, a Báál Sémnek *Jahrzeit*jára, sovüajs első napjára tűzte ki.⁷²

A sajtó tolmácsolásában a tárgy – aktuális közösségi kontextusba ágyazódó – jelentőségét maga a munkácsi *rebbe* fogalmazta meg.

Népszerűen magyarázta meg az ezernyi tömegnek, miben is rejlik a Báál Sém nagy hatása és örök érdeme. (...) ő azt tanította, hogy készülni kell a miczvó teljesítésére is. (...) A Báál Sém ezzel a chaszidizmus megpillérezője és a valóságosságnak megerősítője s bensőségebbé tevője lett. A beszéd mindenkiben szent érzéseket, a belső zsidó vallási élet utáni mély vágyat ébresztett.⁷³

Néhány tanulság

A *cádik* érzékelés által történő megtapasztalása két irányba mutat. Egyrészt a transzcendens felé, az Ő-valóval való kapcsolattartásban közvetítővé válik, a

⁶⁹ Rabbi Simon bar Jocháj, a Zohár szerzője.

⁷⁰ A kifejezés megközelítő fordítása „lobogó lelkesedés”.

⁷¹ G., Beszélgetés a Szentföldről visszatérő nagykárolyi főrabbiával, Budapesten. *Zsidó Ujság*, 1932. szept. 30./5.

⁷² A Báál-Sém Tóratekerce Munkácsn – Alkalmi tudósítónktól – Hamevászér. *Zsidó Ujság*, 1929. jún. 21./8.

⁷³ Uo. A kulturcionista illusztrált *Múlt és Jövő* folyóirat több ilyen tárgyról közölt képet. A teljesség igénye nélkül: A Chászém Szófer tórája, melyet tulajdonosa, Ekstein Emánuel rabbi Newyorkba vitt. *Múlt és Jövő* XVI. évf. 1926: 224. Rasi temploma és női fürdő Wormsban... (Baracs Károly felvétele) *Múlt és Jövő* XXIII. évf. 1933: 304. A recens magyarországi *chászid* zárandokgyakorlatban szintén ismert a tárgyak ilyen jellegű jelentésselítődése, ami megfigyelhető például a bodrogkeresztúri rebbe karosszékének és a makói rebbe kiddus-poharának, gyertyatartójának esetében is.

nem-materiális anyagi világban zajló megtapasztalását segíti elő. Ennek keretét a hagyomány láncolata adja. Másrészt a közösség, az anyagi világ felé mutat, a teremtet világ kontextusában megfogalmazott normák, értékek, viselkedésminták és közösségi emlékezet artikulálásában, megerősítésében és továbbadásában játszik fontos szerepet, – másodlagos jelenségek által – konkrét fizikai megjelenítést kölcsönözve azoknak.

Irodalom

ALEXANDER, WILHELM

1910 *Die Gesellschaftsreise nach Palästina im Jahre 5670–1910*. Sátoraljaújhely.

ANTTONEN, VEIKKO

2004 *Kognitív fordulat a néprajzi valláskutatásban*. Módszertani újítások. Vallástudományi Tanulmányok 5. Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest.

DOUGLAS, MARY

2009 *Purity and Danger. An analysis of concept of pollution and taboo*. First published London – New York: Routledge 1966.

GRAB, JONATHAN

2008 The Cult of the Saints in Lurianic Kabbala. *Jewish Quaterly Rewiev*, Vol. 98, No. 2. (Spring 2008) 203–229.

IDEL, MOSHE

1995 *Hasidism Between Ecstasy and Magic*. New York State University of New York Press.

JACOBS, LOUIS

2006 *Hasidic Prayer*. First published 1972. Oxford – Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization.

KATZ, JAKOV

2005 *Hagyomány és válság. Zsidó társadalom a középkor végén*. Budapest Múlt és Jövő Kiadó.

LANGER, JIŘÍ

2000 *Kilenc kapu. A haszidok titkai*. Pozsony Kalligram Kiadó.

BALÁZS FÉNYES – NORBERT GLESZER

TOUCHING THE RIGHTEOUS

The Concept of the Holy, the Clean and the Unclean in the Manifestations of the Veneration of Tzadikim

In the everyday practice of religious life, Judaism accentuates upon activity. Perception appearing in the honouring of *Tzaddikim* is an excellent example of how models can be proposed and can be followed in the execution of religious commandments. However, it is impossible to understand touching and the role of the *Tzaddik*, disregarding other forms of perception. In certain rites, the adepts not only touch the *Tzaddik*, they even taste the food blessed by the latter. Kissing the *Tzadik's* hand is firmly interwoven with the seeing of his face, the guidance, reinforcement of faith and reassurance given by his gestures and words. The experimentation of the holy during the contact with the *Tzadik*, reinterprets categories like clean and unclean, touchable and untouchable. The *Tzadik's* perception signifies mediation in the contact with the Eternal, helps to experience the non-material world and, at the same time, it represents the norms, values and models of behaviour of a given community.

A TÖMJÉN SZEREPE A LITURGIÁBAN

Ódon hangulatú katolikus templomokban a belépőt legtöbbször valami – szavakkal nehezen körülírható érzés fogja el, mintha a szent tér évszázadok során itt elmondott imádságokat sugározna, visszhangozna feléje. Az őt érzék szinte együttesen működve igyekszik megragadni e különös jelenséget annak összetevői alapján.

A magas ablakokon kintről besugárzó fény, főként ha színes üveget jár át, más benyomást kelt a szakrális térben, nem csupán megvilágítja a templom-belső, az oltárokat és a manapság ritkán használt – bár kitűnő akusztikai adottsággal szolgáló – szószéket, hanem megsejtet valamit a szentség (*sacrum*) lényegéből. Ha pedig mécsesek, gyertyák kicsiny fényei küszködnek a sötétséggel, mintha a teremtéskor elhangzott „legyen világosság” isteni parancsának máig érvényes teljesedését sugároznák.¹

Ha orgonaszó vagy igazi egyházi ének (nem manapság divatos konzum-zene) fogadja a legéleteribb művészetre odafigyelőt, akkor az ember istenképisége legkiválóbb bizonyítékának, a jelen időben történő művészi teremtésnek lesz tanúja. Nem véletlen műve Szent Ágoston fiatalkori írása a zenéről², sem a sok élettapasztalaton és a kinyilatkoztatáson töprengő püspök számos gondolata a Vallomásaiban³, melyek közül egy közmondássá vált: „Ha nem kérded tőlem, mi az idő, tudom; de ha kérded, nem tudom.” Ha az élő szakrális zene hiányzik, akkor a csend az, ami megszólal az ember lelkében. A hangszerekkel röpdöső barokk angyalszobrok az örökkévalóság zenéjéről bizonykodnak, legföljebb az emberi fül nem képes érzékelné a mennyei hangságokat, amint a szférák zenéjét sem.⁴

A tapintás sem maradhat élmény nélkül; barokk-kori padok könyöklője, vagy a hűvös márvány, mind simogatásra biztatnak. Klasszikus példa erre a római Szent Péter-bazilikában álló, bronzból öntött Szent Péter szobor lábfeje, amelyet milliónyi hívő kéz megérintve biztosított hitéről, hűségéről Őiránta, Aki Péterre bízta a többieket, s a mindenkori Péter-utód iránt, aki *servus servorum Dei*.

Ha az éppen zajló szent liturgiába hívő és tiszta lélekkel bekapcsolódik a templomot látogató, az ízelet sem marad táplálék nélkül, már a 4. században áldozás alatt énekelték a 33. zsoltárt: „Ízeletjétek és lássátok, milyen édes az úr!”

Utolsónak marad a szaglás, mint érzék, mert a templom levegőjében láthatatlanul illatozik az egykori istentiszteleteken elégetett tömjén; ha csak évtizedek óta tudatosan nem hagyták el a tömjénezés ősi rítusát. A test-lélek ember a szakrális térben a transzcendens világ üzenetével találkozik a szent szimbólumok segítség-

¹ FÜZES 2006. 455–461.

² AURELIUS AUGUSTINUS 1986. 451–665.

³ SZENT ÁGOSTON 1924.

⁴ Szentviktori Hugo is értekezett e témában.

gével, hogy érzelmét, értelmét, akaratát, vagyis egész benső mivoltát a tízparancsolat közül az első – „Uradat Istenedet imádd!” – maradéktalan teljesítésének szentelje a maga teremtet, testi és lelki valóságában.

Egyébként minden igazi és nem „ál-” kultúrának, vallásnak szüksége van a szimbólumok szolgáltatta ősi nyelvre, amely az emberhez szavakban nehezen megfogalmazható igazságokról szól. Ilyen a tömjénezés, egész rendszere a szimbólumoknak. Elégve illatszer, annak füstje, a rituális füstölés, az illatáldozat, jelen van a buddhizmusban éppen úgy, mint az egyiptomiaknál, görögöknél, rómaiaknál, zsidóknál. A kereszténységnek ebből az egyetemes szimbolikus nyelvből volt honnan merítenie, s volt mitől elhatárolódnia.

A tömjént a Biblia ószövetségi részében két héber szó jelenti: a *lebonah* és a *ketoret*. Ez utóbbi (jelentése: égetéssel füstöt csinálni) idővel az előbbi szinonimája lett. A *Septuaginta* a *lebonah* szót a *libanos* vagy *libanotos* szavakkal fordítja, a *ketoret* megfelelője általában a *thümiama* vagy a *thümiamata*. A *Vulgata* a görög szót átírja: *thymia*. De a tömjénnel kapcsolatosak az *incensum* és *thus* szavak is.⁵ A latin egyházatyáknál⁶ a *thymia* használatos, a középkori latinság az *olibanum* és a *libanus* szót kedvelte.⁷

A magyar tömjén szó temien formában először az 1416 után, 1450 körül írt Bécsi kódexben fordul elő. Czuczor Gergely és Fogarasi János a nevükhöz fűződő szótárban⁸ a latin *thymia* szóból eredeztették. A száz évvel későbbi történeti-etimológiai szótár⁹ déli, szláv eredetűnek tartja. Külön hangsúlyozza, hogy „latin származtatása téves”. Azt viszont nem dönti el, hogy bizánci vagy római (tehát latin) rítusú keresztény szláv nép nyelvéből származik-e? A magyar szókincs görög elemei esetében figyelembe kell venni a latin, a német, illetve több szláv nyelv közvetítő szerepét. Mindennek ellenére kimutatható néhány szónál a közvetlen átvétel, amit a bizánci szerzetesség több évszázadon átnyúló hazai jelenléte segített.¹⁰ Nem teljesen kizárt, hogy a tömjén szó is ezen utóbbiak csoportjába tartozik.

A tömjén a Dél-Arábiában, Szomáliában és Elő-Indiában honos, többféle fa törzséből nyert gyanta. A szappanfa virágúak (*Sapindales*) rendjéhez tartozik a balzsamfélék (*Burseraceae*) családja, ezen belül a *Boswellia* nemzetségnek 25-re tehető tagja van. A 2–3 méter magas fa ágai bokor jelleget adnak a rövid törzs felett. A törzs és a vastagabb ágak kérget legtöbbször májusban megsebzik éles késsel és a fa nedvkeringésének egy része előbukkan és megszilárdul. Ez a gyanta még nem rendelkezik az elvárt minőséggel. Egy hónap múltán ezt eltávolítva újra felsebzik a kérget, ekkor már nagyobb mennyiségű gyanta keletkezik, de még ez sem tartalmazza azokat az elemeket, amelyek a két hét múlva bekövetkező, harmadik sebzésnél végre megjelennek a gyantában. E tömjén többszáz elemből

⁵ NIERMEYER 1976.

⁶ BLAISE 1954.

⁷ LATHAM 1965.

⁸ CZUCZOR-FOGARASI 1861–1874. VI. 412.

⁹ BENKŐ 1976. III. 963.

¹⁰ TÖRÖK 2002. 191–195.

áll, melyek között fertőtlenítő hatásúak is vannak. Innen származik gyógyászati alkalmazása ősidőktől fogva.¹¹

Az ember fantáziáját mindig foglalkoztatta ez a különös, a fa „öngyógyító” tevékenységéből származó anyag, amelyből illatos fáklyát lehetett készíteni, vagy amelynek elégetésekor kellemes illatú, dús füst szállt fel. Gyógyszerként is használták, sebtapaszkok készítéséhez szinte napjainkig nélkülözhetetlen volt keleten. A Biblia szerint a tömjén Sábából származik, amint Jeremiás prófétánál olvasható: „Mit törődöm én a tömjénnel, amelyet Sábából hoztok, és a távoli földről szerzett jó illatú fahéjjal” (6,20). Sába az Arab-öböl partvidéke, lakói kereskedtek a tömjénnel, szervezték meg szállítását a karavánokkal. Sába mellett Szómália is tömjéntermő országnak számított, amint fentebb már szó esett róla.

A tömjén rituális használatának eredete a halottkultuszban gyökerezik. Egyiptomban található a legősibb emlék erre vonatkozóan, Jézus Krisztus születése előtt 2500-ból. Az egyiptomiak tömjént áldoztak magában vagy más áldozati tárgyakkal. Minden egyiptomi istent megilletett a tekintélyes mennyiségben elégetett tömjén. II. Ramszesz 31 éves uralma alatt 1 millió 933 766 darab tömjént áldozott. Szimbolikus értelme szerint a tömjén füstje az égbe viszi az imádságot. A halottért fölajánlott tömjénáldozat a halott lelkét elvezette a túlvilágra. Az istenek megbékélnek a tömjénfüst kellemessége miatt, gyönyörűségüket lelik benne.

Az asztrális varázslásban is fontos szerephez jutott, a Holdistennő tiszteletére kellett füstáldozatot bemutatni.

A babiloniak szintén alkalmazták a tömjéneezést. A perzsák naponta ötször áldoztak tömjént. Hérodotosz szerint¹² Dáriusz király gazdagságát mutatja az általa felajánlott tömjén mennyisége. A rituális tisztaság megteremtését is szolgálta a tömjéneezés. Homérosz korában a görögök még nem tömjént használtak, noha az illatáldozat gondolata már létezett; illatos fákat, gyantában gazdag fadarabokat égettek. A görögökhöz a föníciaiak vitték el a tömjént Kr.e. a VII. században. Később a fát tömjén helyettesítette. Olyan értékes volt a tömjén, hogy ajándéktárgynak számított.

A rómaiaknál a nem véres áldozati tárgyak-anyagok legfontosabbika, használata nélkül egyetlen rítus sem volt teljes. Egyedül vagy nyilvánosan-hivatalosan mutatták be a tömjénáldozatot, napi gyakorisággal.

A buddhizmus legősibb rétege nem ismerte a vallás külső jeleit, következésképpen a tömjénfüstöt sem. A 7. századtól azonban egyre gyakoribb náluk is az illatáldozat.

Az iszlám kultuszban nincs hivatalosan helye a tömjénnek, a népi vallásosság azonban nem utasítja el, babonás rítusok, házasság ceremóniája esetében.

A tömjén használatának kezdetét a zsidóknál nem tudni pontosan. A Bibliában, pontosabban a Kivonulás könyvében kapja Mózes a parancsot felülről: „Csinálj egy oltárt, hogy azon illatozzék a tömjén. ... Áron égessen rajta jó illatú füsze-

¹¹ MOLNÁR 2009. 16–17.

¹² HÉRODOTOSZ 1967. 259. VI. 97.

reket. Reggelenként égesse el, amikor a mécseseket rendbe teszi, s amikor Áron este meggyújtja a mécseseket, újra égesse el” (30,1;7–8).

A biblikus kutatások alapján ismeretes, hogy Kr.e. a VIII. században a jeruzsálemi templom bejáratától jobbra állhatott a füstáldozat oltára. A babiloni fogság után egy oltár volt; a Kr.e. V. században készült újra külön oltár a reggeli és esti füstáldozathoz. Kr.e. 169-ben a templom kirablásakor az aranyoltárt elvitték, később újra felállították.

Más ókori vallások gyakorlatához hasonlóan a tömjént a zsidóknál is vagy magában, vagy más áldozatokkal ajánlották fel. Az első esetben sem csak magában alkalmazták, mert három más illatszert, szagos füveket és tiszta sót kellett hozzákeverni és porrá törni. Ez szentnek számított, és a vele való visszaélést halállal büntették. „Hasonló keveréket ne állítsatok elő. Aki ugyanilyet csinál, hogy illatát élvezze, azt ki kell irtani népéből” (Kivonulás könyve 30,37–38). Csak papok készíthették el, és az őrzés is az ő feladatuk volt. Az engesztelés napjának ünnepén a főpap belépett a szentek szentjébe a füstölővel, és bemutatta az illatáldozatot, ami az ő életének volt biztosítója. „Tegyen a füstölőbe parazsat, amelyet az Úr előtt álló oltárról vett, és vegyen illatos tömjént két tele marékka. Az egésztest vigye a függöny mögé, és tegye a tömjént az Úr előtt a parázsra. Így a tömjén felhőjével beborítja a kiengesztelődés tábláját, amely a bizonyosság ládáján van, s akkor nem hal meg” (Leviták könyve 16,12–13). A napi, reggeli és esti áldozatot délelőtt 9 órakor és délután 3 órakor mutatták be az illatáldozat oltárán a szentélyben. Először Áronnak volt fönntartva ez a rituális cselekmény, majd papok örökölték tőle e szakrális feladatot. A rítust minden részletében szabályozták, bármi eltérést szigorúan büntettek. A végzőjét sorsvetéssel választották ki; a nem égő áldozatok esetében tiszta tömjént használtak. Például az ételáldozat (liszt és olaj) esetében tömjénnel hintették meg az áldozati adományt. Az első termésből adott áldozat esetében is alkalmazták a tömjént. Használata azonban az engesztelő, bűnért való áldozat esetében tilos volt. A kitett kenyerek kapcsán tömjént is áldoztak. A tömjén használatára vonatkozó szabályok és tilalmak a bálványimádást voltak hivatottak megelőzni. Mind az Ó-, mind az Újszövetségben a tömjénfüst az imádság jelképe.

Máté evangéliumában a csillag nyomán Betlehembe érkezett bölcsek a gyermeknek ajándékba az arany és a mirha mellé tömjént adtak. Ennek a tömjénnek az imádságon túl imádás értelme van, mert „leborultak és hódoltak neki” (2,11).

Malakiás próféta könyvében szerepel ugyan „jóillatú áldozat” (1,11), ám az imádság képi megjelenítéseként értelmezték az első századokban a keresztények, és nem használtak tömjént a 4. század végéig.

A 2. században a művelt görög hitvédő keresztények, Juszтинosz¹³ és Arisztidész¹⁴, elhárítván az ateizmus vádját, egyformán azzal érvelnek a megszkott vallási rítusok (véres- vagy illatáldozat) hiánya mellett, hogy a világmindenség alkotójának nincs szüksége rájuk. Tertullianus¹⁵ a 2. és a 3. század fordulóján

¹³ VANYÓ 1984. 72.

¹⁴ VANYÓ 1984. 42–46.

¹⁵ TERTULLIANUS 1986. 298.

elutasítólag szól az arábiai fák „könnyéről”; a Vallomásairól híres Szent Ágoston az 5. század elején a zsoltárokat magyarázva Észak-Afrikában kijelenti: „Nem megyünk Arábiába tömjént keresni.”¹⁶ A keresztények azért viseltettek a tömjén iránt ellenszenvvel (és minden más, a pogányoknál megtalálható rítus iránt is) az ószövetségi előzmények ellenére, mert őket az üldözés idején kikényszerített hittagadásra emlékeztette. A római hatóságok ugyanis mindenkitől megkövetelték a tömjénáldozatot a császárok szobrai vagy a pogány szentélyek előtt. A keresztények közül a legbátrabbakat ki tudták szűzni, mert a hitvallók nem voltak hajlandók ezt az áldozatot bemutatni, inkább vértanúkká lettek. Tertullianus megmagyarázza, miként járjon el a keresztény ember a polgári életben: „Ha valami kellemetlen szag üli meg környezetünket, Arábiából való füstölőszert égethetünk, de nem olyan szertartással, nem olyan formában és eszközökkel, mint ahogyan azt a bálványok előtt teszik.”¹⁷

A változás olyan mértékben következett be, amilyen mértékben a tömjénhez fűződő nem keresztény nézetek, hiedelmek visszaszorultak. A nyilvános kultuszban és a magánáhitatban egyaránt szerephez jutott a parázson eléggő tömjén felszálló füstje. A szír Szent Efrém (meghalt 373-ban) végrendeletében meghagyta a híveknek, hogy temetésén ne égessenek tömjént és illatszereket, mert ő nem méltó ilyen tiszteletadásra, hanem a szentélyben az Úr tiszteletére ajánlják fel azokat.¹⁸

A keleti rítusok bővebben élnek a tömjénezés lehetőségével, a nyugati rítusok visszafogottabbak. A Római Birodalom keleti felén más volt az emberek gondolkodása, a vallásos szimbólumok iránti érzékenysége, a keresztény hitet elfogadva is megtartották sajátos mentalitásukat. A már idézett Szent Efrém élete utolsó tíz évét Edesszában töltötte. Aranyuszájú Szent János Antiochiában ez idő tájt a híveket megfeddte, mert a szent szolgálat alatt beszélgettek. „A templomot megtöltjük a tömjén füstjével, de mire jó, ha nem törődünk a lélek tisztaságával, a bűnök elhagyásával?”¹⁹

A szintén Antiochiában, a 4. század vége felé írt Apostoli szabályok rögzítették, hogy a szent liturgia végzése során nem lehetett akármit följánni, csak olajat, gyertyát és tömjént.²⁰ A 4. század végén Eteria zárandoknő a jeruzsálemi liturgiát pontosan rögzítette naplójában, és a vasárnapi virrasztás kapcsán a következőket írta: „Miután elmondták a három zsoltárt, és elvégezték a három imádságot, íme az Anasztaszisz barlangjába tömjénezőket hoznak, úgy hogy az Anasztaszisz bazilikája megtelik illattal. Ekkor a püspök a korlát mögött áll, fogja az evangéliumot, az ajtóhoz jön és felolvassa ő maga az Úr feltámadását.”²¹

Bizánci rítus szerint 580 táján Konstantinápolyban húsvét éjszakájának kezdetén a templomban a főpap körbejárva azt megfüstölte; ezzel is jelezve a szakrális cselekmények kezdetét. Rómában a pápa díszkíséretét a gyertyavivő akolituskok

¹⁶ AURELIUS AUGUSTINUS 1986. 36–37, 909.

¹⁷ TERTULLIANUS 1986. 305.

¹⁸ VANYÓ 2004. 140–143.

¹⁹ VANYÓ 2004. 275–284.

²⁰ SALAVILLE 1932. 16.

²¹ Aetheria, Itinerarium XXIV. 10. 88.

és a tömjénezőt vivő diakónus alkotják. A frank egyházakban született gall rítus a tömjénezésre többször is alkalmat ad, például a hitvallás éneklése alatt a füstölőt az oltárhoz viszik, majd az oltár után a jelenlévőket is a tömjénfüst tiszteletével illetik. A mise áldozati adományainak (kenyér és bor) felajánlása után azokat megtömjénezik. A római szokás a főpap be- és kivonulását kíséri, a gyertyákkal és a tömjénezővel, s ezzel az iránta érzett tiszteletet fejezi ki. A gall rítusban az oltárnak és a felajánlott kenyérnek, bornak is kijár ez a tisztesség. Vajon Róma város igazságszolgáltatási eljárásának külsőségeit vették át a gyertyák és a tömjénező alkalmazásával? A tömjénfüst ott csak a császárnak és az istenségeknek járt; a keresztények merész újítása volt a szertartásban résztvevők ilyen formájú megtisztelése. A nyugati liturgikus szokások a misén túl a zsolozsma végzésekor is igénybe vették a tömjénezést. Rómában a 9. század végén az éjszakai virrasztás alatt volt füstölés; Normandiában és Angliában a Te Deum hálaadó himnusz alatt, a virrasztás végén tömjéneztek meg az oltárt. Ennek éneklésekor szóltak a harangok, tehát az imádság érzelmi csúcspontján szállt fel a tömjénfüst. Rómában az esti imádság során a Magnificat, Mária hálaéneke alatt is szerepet kapott a tömjén, s ez máig megmaradt szokás.

A szerzetesi zsolozsma hajnali órájában (*laudes*) Zakariás hálaéneke (*Benedictus*) alatt számos közösségben megtömjénezték az oltárt.

Az oltárszentelés Galliában kialakult rítusa a tömjénezést fontos elemnek tartotta, a tömjén-szimbólumhoz kapcsolódó valamennyi jelentéstartalmat igénybe véve. Vagyis az imádság felszálló jellege mellett a szentnek a profántól történő elkülönüléséről is szólt. A püspök, miután az ereklyét elhelyezte az oltárban, az oltárt körkörös irányban körülömjénezte, ezután az oltár négy sarkát és annak közepét megfüstölte. Ezt követően a szent olajokkal fölkenve öt helyen az oltárt. Kétszer a hitjelöltek olajával, harmadszor az illatos krizmával. Ezután a püspök ismét megtömjénezte az oltárt, a zoltárost idézve: „Szálljon föl Uram, az én imádságom, miként a tömjénfüst a Te színed elé” (141.2). Miután a templom falait tizenkét helyen krizmával megkenve az apostolok emlékére, visszatért az oltárhoz, arra öt viaszkeresztet tett a megfelelő helyekre, melléjük öt-öt tömjén-szemet, azokat meggyújtotta Krisztus öt sebe tiszteletére. Később az öt tömjén-szem a húsvéti gyertya esetében a föltámadt Krisztus sebeire utal. A templomot eddigre szinte teljesen megtöltötte a tömjén füstje, teofániát idézve, amelyben a transzcendens kinyilvánul és elrejtőzik.

A tömjénezés rítusa ily módon fölértékelődve könnyen megtalálta helyét az ünnepi rítussal végzett szentmisében.

A 7. századtól kezdve a bevonuláskor a főpap előtt haladt a füstölőt vivő szubdiakónus, előtte hét akolitus gyertyákkal vagy fáklyákkal. Kijárt az evangéliumos könyvnek, hiszen a szavak az Igét őrizték. A felajánlott adományokat is megtömjénezték és a liturgiát végző személyt, végül az egész közösséget.

Amikor pedig Párizsból a 12. század vége táján elterjedt a misében az átváltoztatás után a szent színek fölemelése, az úrfelmutatás, akkor szintén tömjéneztek az imádsást hangsúlyozva. Ez a tömjén-függöny némileg elrejtette a szent színeket, mintegy védelmezve a ráeső tekintetektől. A tömjénezés időtartama helyi

egyházanként változott. Érdemes megemlíteni, hogy a középkor folyamán vízkereszt napján számos egyházban tömjént szenteltek. A kölni székesegyházban, ahol a három napkeleti bölcs vélt teteme nyugszik, ez a szokás fennmaradt.

A Katolikus Egyház Katekizmusának 1154. pontja az Ige liturgiája szerves részének mondja a tömjénezést. A tömjénezés lényegét legszebben a középkori liturgiamagyarázók²² fogalmazták meg. A tömjénező edény az ember szíve, a parázs, a tűz benne a szeretet, a felszálló tömjénfüst pedig a szívből jövő imádáság.

Irodalom

AURELIUS AUGUSTINUS

1986 A muzsikáról. In: *Fiatalok párbeszédek*. Nádasy Alfonz ford. Budapest.

BENKŐ LORÁND FŐSZERK.

1976 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, III.* Budapest.

BLAISE, ALBERT

1954 *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* Turnhout.

CZUCZOR GERGELY – FOGARASI JÁNOS

1861–1874 *A magyar nyelv szótára* Pest.

DURANDUS

1509 *Rationale divinorum*, Hagenu.

FÜZES ÁDÁM

2006 „A fény, mint köntös, úgy fog körül.” In: Füzes Ádám – LEGEZA László szerk. *Memoriae tradere* Budapest.

HÉRODOTOSZ

1967 *A görög-perzsa háború* Budapest.

IVANCSÓ ISTVÁN

1996 *Eteria útinaplója* Nyíregyháza.

LATHAM, RONALD EDWARD

1965 *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources* London.

NIERMEYER, JAN FREDERIK

1976 *Mediae latinitatis lexicon minus* Leiden.

SALAVILLE, SEVERIEN

1932 *Liturgies orientales* Paris.

SZENT ÁGOSTON

1924 *Vallomásai* Vass József ford. 2.ed. Budapest

TÖRÖK JÓZSEF

2002 *A tizenegyedik század magyar egyháztörténete* Budapest.

TERTULLIANUS

1986 *Tertullianus művei* Vanyó László szerk. Budapest.

VANYÓ LÁSZLÓ

1984 *A II. századi görög apologéták* Budapest.

²² DURANDUS 1509. 75.

VANYÓ LÁSZLÓ

2004 *Ókeresztény írók lexikona* Budapest.

JÓZSEF TÖRÖK

THE ROLE OF INCENSE IN LITURGY

All true and “real” cultures and religions need the ancient language conveyed by symbols, a language that conveys truths that are difficult to express in words. Such is the use of incense – a whole system of symbols. The burning of the incense, the smoke, the ritualistic fumigation, the sacrificial aroma – all these symbols are also present in Buddhism, as well as in Egyptian, Greek, Roman and Jewish religion; Christianity could thus not only develop its own repertoire based on this universal symbolic language, but also demarcate it.

Point 1154 of the Catechism of the Catholic Church states that the use of incense is an integral part of the Liturgy of the Word. The use of incense was perhaps most poetically explained by medieval interpreters of the liturgy: the thurible represents the heart; the embers and fire inside represent love; and the rising smoke represents prayer that comes from the heart.

A BIBLIAI GESZTUSOKRÓL

Hogyan beszéltek a bibliai korban az emberek a kezükkel?

Bibliai gesztusok

Nemcsak arról lehet beszélni a Biblia kapcsán, hogy ez a fontos, európaiságunkat befolyásoló könyvgyűjtemény hogyan hatott a folklorra, hanem arról is, hogy ez az ősi könyvgyűjtemény hogyan tükrözi egy elsüllyedt világ népi kultúráját, folklórját. Ebben a rövid tanulmányban ez utóbbira teszünk kísérletet, amikor egyik nagyon fontos érzékelő szervünkről, a kezünkről fennmaradt híradásokat tesszük a vizsgálat tárgyává. A kéznek nemcsak a tapintás, vagy a munkavégzés a feladata, hanem a kommunikáció is. Segítségével sokszor tudva, máskor tudatlanul is elősegítjük a másik ember érzékelését.

Gondolatainkat, érzéseiket, akaratunkat nemcsak szavakkal, hanem mozdulatainkkal, gesztusunkkal is kifejezzük. A kommunikáció elméleti kutatások szerint „a teljes közlésrendszerünknek mintegy 7 százaléka verbális (vagyis kizárólag szóbeli), 38 százaléka vokális (beleértve a hangsúlyt, a hanghordozást, hangerőt és a nem beszédhangokat) és 55. százaléka közléseiknek nem verbális jellegű”.¹ Ezek közé tartoznak gesztusaink is. Gesztusainknak is van anyanyelve, így van folklórja is. A Néprajzi Lexikon meghatározása szerint a gesztus „olyan kifejező testmozgások sorozata, amely a közösség tagjai számára hírértékkel bír”. Egy-egy népre, kultúrára jellemző a mozgáskultúrája, metakommunikációs rendszere, amely „életre kelhet a test egésze által (testtartás, ülés, járás) kifejeződhet testrészek (kar, kéz, ujjak, fej) révén, vagy megjelenhet arcon (szemöldökfelhúzás, kacsintás, ajakbiggyesztés stb.). A gesztusok leggyakrabban a verbális, vokális közléseket kísérik, azokat értelmezik”².

Legbeszédesebb szervünk a kezünk. Ezért, amikor az ószövetségi kor emberének gesztusnyelvét próbáljuk nyomon követni, elsősorban a kéz kommunikációs szerepét vizsgáljuk, nem csupán szakrális szempontból, hanem mindazokat az adatokat figyelembe véve, amelyek kapcsolódnak a kézi mozdulatainak kommunikációjával. De vajon egy olyan régi, ókori irodalmi emlékből, mint a Biblia, mit lehet megtudni erről a lejegyzésre nem kerülő mozdulat-nyelvből?

¹ PEASE 1989. 8.

² Magyar Néprajzi Lexikon. (továbbiakban MNL) II. 1979. 286–287.

A kéz gesztusai

A Bibliában is rendkívül sok kézzel kapcsolatos képes kifejezést találunk. A kéz az érintés szerve, de nemcsak érez, érzékel, hanem kifejez is. Sokszor mozdulatából, tartásából, ki nem mondott gondolatokat érzéseket érzékelünk. Néha a kéz szónak a képes értelmű használatát szinte lehetetlen elkülöníteni azoktól a helyektől, ahol a szó a testrészt jelenti. Gesztusainkban a kéztartásnak és a kézmozdulatoknak egyformán jelentős szerepe van. A Biblia a testrészeink között a kezet említi a legtöbbször, hiszen ez talán a leghasznosabb testrészünk. Ezzel fogjuk meg a tárgyakat, követ fegyver gyanánt (4Móz 35,17), a faeszközt hasonló céllal (4Móz 35, 18), de a botot is kezünkkel ragadjuk meg. A kezünkkel írunk (pl. Dán 5,5). Ezért az ókori keleti kultúrákban gyakori *ius tallionis* törvényekben, mely szerint az okozott sérelem és az érte járó büntetés, vagyis a kár és a megtorlás, hasonló, többször előfordul a kéz levágása mint büntetés, ami az iszlám jogszokásokban a legutóbbi időkig fennmaradt.³ Csak az volt vitatott, hogy ez az egész kar levágását, vagy csak a csuklótól való amputálást jelentette, de ez a büntetés egy negyed dinárnyi érték eltulajdonítása esetén is kiróható volt⁴. A Biblia is ismeri ezt a büntetést. Például, ha a férfiak verekedtek és „nagyobb szerencsétlenség történet, akkor életet kell adni életért – szemet szemért, fogat fogért, kezet kézért, lábat lábért, égetést égetésért, sebet sebért, két foltot két foltért.” (2Móz 21,23–25).⁵

Isten kezéről mint jelképről is gyakran szó esik a Bibliában. Elsősorban Isten mindenható, legyőzhetetlen erejét és hatalmát jelöli. A teremtett világ az ő kezének műve.⁶ Ő úgy tartja fenn az egész teremtettséget, hogy segíti övéit erős kézzel, kinyújtott karral.⁷ Ha valakivel Isten keze van, akkor annak nincs mitől félni.⁸ Ő képes arra, hogy kimentsen az ellenség kezéből (1Móz 32, 12), ezért jobb az ő kezébe esni, mint az ember kezébe (2Sm 24,14). Ő gondoskodó szeretettel veszi körül övéit,⁹ ezért rábízhatjuk életünket,¹⁰ és magasztalhatjuk szabadító kezét.¹¹

A Bibliában nagyon sok kézzel összefüggő képes kifejezést találunk és gazdag a kézhez kapcsolódó gesztusok jelentése is. A kézzel való érintés közösségvállalást, szolidaritást jelentett. Jézus ezért érintette a meggyógyítandó leprást (Mt 8,3 – v.ö. ApCsel 4, 30). Az érintés a kapcsolatba jutás, az erő átvételének átadásának

³ Korán 5: 38 „A tolvajnak- lett legyen férfi, vagy nő – vágjátok le a kezét (így legyen ez) annak jutalmaként, amit szereztek (maguknak) és intő példaként Allahtól! Allah hatalmas és bölcs.” A Korán. Ford: SIMON Róbert, Helikon, Bp. 1987. – Az iszlám teológiában kétféle olvasata van. Az itt használt kezüket és Ibn Masudnál a jobbjukat. JEFFERY 1937. 39.

⁴ SIMON 1987/a. 140.

⁵ V.ö. 5Móz 19, 19–21. 25,11. 3.Móz 24,18,20. Később a személyes jellegű kárt anyagiakkal is meg lehetett váltani. Jézus szembefordult ezzel az ősi jogszokással: Mt. 5, 38–39. SIMON Róbert úgy tudja – tévesen – hogy ez a büntetés a zsidó jogban nem szerepel. SIMON 1987/b. 140.

⁶ Jób 10,3.8. 26,13. Zsolt 8,7. 95,4–5 102,26. Ézs 45,12. 48,13. 64,7. 66,2. ApCsel 7,50. Zsid 1,10.

⁷ 2Móz 13,3. 15. 16. 5Móz 4, 34. 5,15. 7,19. 11,2 26,8. 1Kir 8,42. 2Kir 17,16. Ez 20,33–34. Dán 9,15

⁸ 1Kir 18,46. Ez 1,3. 3,14.22. 8,1 33,22. 37,1. 40, 1 Ézs 8, 11. Jer 15,17

⁹ 1Kron 29, 14. Zsolt 95,7. 104,28.Ézs 40,10. Jer 31,32. Lk 1,66.

¹⁰ Zsolt 31,6. 79,11. 144, 7. Ézs 33,2. 49,2. 51, 16. Lk 23,46. Jn 10, 29

¹¹ 2Móz 15,6. Zsolt 98,1. 118, 15. v.ö. Jób 5,18.

eszköze volt a korabeli gondolkodás szerint (pl. vérfolyásos asszony Mt. 9, 20. Mk 5, 27. Luk 8, 44), de az előregedett ember hiába nyújtja a kezét, nincs ereje már a cselekvéshez (Jn 21, 18). Az ember tevékenysége az ember kezének munkája (5Móz 2, 7. Zsolt 90, 17. 128, 2). Jézus gyakran gyógyított úgy, hogy megérintette a beteget,¹² de ez az érintés csak a szolidaritás jele volt, ő szavával gyógyított (pl. Mk 2, 1–12. 3, 1–6. 7, 24–30). Az újak rátevése, a kézzel való érintés, már az ókori keleten és a görögöknél is a gyógyítás egyik módja volt.¹³ A tiszta kezek az ártatlanság, a jó lelkiismeret, a tiszta élet jelképe,¹⁴ a véres kézzel nem lehet imádkozni (És 1, 15. Jób 16, 17.), mert ez a gonoszság és a jogtalanság jele. A Szentek Szentje, a szövetség ládája érinthetetlen volt. Uza esete rá a példa, hogy a szent megérintésének halálos következménye volt (2Sám 6, 6–8). A feltámadott Jézus is érinthetetlen volt, hiszen amikor a magdalai Mária felismeri a feltámadott Mestert, „Jézus ezt mondta neki: Ne érints engem, mert még nem mentem fel az Atyához” (Jn 20, 17).¹⁵

A gesztusok a belső érzelmi világunknak a külső megnyilvánulásai. Az ókori ember, ha valami fájdalom érte vagy gyász, összecsapta a kezét. Így tesz a próféta, kétségbeesésében, amikor Isten ítéletének kijelentését meghallja (Ez 21,19) szerint. Ezt a héber kifejezést – értelemszerűen – úgy fordítja az új protestáns Biblia, hogy „kezedbe temetted arcod” (pl. Jer 2, 37) ami azt is jelentheti, hogy a kezét a fejére tette.¹⁶ De a bosszúságnak is a kéz összecsapása volt a jele. Bálák, amikor Bálám tehetetlensége miatt mérgeződött „összecsapta a kezét” (4Móz 24,10). Az Úr is így tesz Ezékiel prófétái üzenete szerint a nyereszkes Izrael miatt (Ez 22,13). A bosszús, határozott gesztus kifejezője volt ez a mozdulat, ami együtt járt a láb dobantásával is (Ez 6, 11). Így vezette le az ókori ember a haragját (Ez 21, 22).

Örömeiben a bibliai kor embere is tapsolt, sőt épp úgy felkiáltott, mint ahogyan mi szoktunk örülni (Zsolt 74,2). Ézsaiás könyvének egy szép költői képe szerint, még a mező fái is mind tapsolnak, amikor az Úr megszabadítja Izraelt (Ézs 55, 12). A tapsolás és az éljenzés már az ószövetségi kor reprezentációs eseményeikor is előfordult. Amikor Jójáda főpap a hat évig rejtegetve őrzött dávidi sarjat, Jóást (Kr.e. 836–879) puccsal királlyá koronázta „tapsoltak, és így kiáltottak: Éljen a király!” (2Kir 11,12). De a taps lehetett a csodálkozás, gúnyolódás vagy a káröröm jele is (Jób 27, 23).¹⁷ Jeruzsálem pusztulását látva az idegenek a gúny és a megvetés jeleként „összecsapják a kezüket miattad, akik arra járnak. Fölszisszenek, és

¹² Mt 9,18. Mk 5,23. 6,5. 7,32. 8,23. Lk 13,13. ApCsel 28,8.

¹³ MAGYARY-KOSSA 1929. 13–21.

¹⁴ 1Móz 20, 5. 5Móz 21,6. Jób 17,9. 22,30. Zsolt 18,21. 24,4. 73,13. Mt 24,24)

¹⁵ A fordítás dilemmájáról és a különös kijelentés nehézségéről: BOLYKI 2001.514–516.

¹⁶ PÁLFY 1965. 49–50. Így fordítja: „onnan is ki kell menned fejedre tett kézzel” Az ő értelmezése szerint az ókori emberek „a kétségbeesés és a szegény jeleként a fejükre teszik a kezüket”. V. ö 2Sám 13,19. szerint a meggyalázott Támár, akit féltetvére Ammon megerőszakolt, „kezét a fejére kulcsolta, és jajveszékelve járt-kelt”

¹⁷ Jellegzetes héber kifejezés: szgq kappajim ‘al valami vagy valaki feletti csodálkozás miatt összecsapni a tenyereket. MUNTAG 1982. 193–195. így fordítja: „Az emberek összecsapják a kezüket miatta/ és lakóhelyéről utána füttyölnek”. Szerinte a mondat itt általános alanyt kíván, és szerinte a héber szövegben másolási hiba van, az ‘alémó (=miatt) helyett ‘aláv került ide. A második sor szó szerint fordítva: „füttyölnek fölötte lakóhelyéről”. Így csúfolják ki.

és fejüket csóválják Jeruzsálem leányai miatt. Erről a városról mondták, hogy szépsége tökéletes, az egész föld öröme". (JSir 2, 15). Az elpusztult Ninive felett is kárörömből tapsolnak az arra járók (Náh 3, 19).

Még sok minden mást is ki lehetett fejezni a kéz gesztusaival. A „szűkmarkúság” és a „bőkezűség” jele volt a kinyitott és a bezárt tenyér (5Móz 15,7–8). Az egyességeket, megállapodásokat – a régebbi magyar szokásnak megfelelően – tenyérbe csapással, kézfogással erősítették meg. Jehónádáb és Jéhú szövetségét, fegyverbarátságát is kézfogással erősítették meg (2Kir 10,15). Amikor Ezsdrás pap elrendelte az idegen asszonyok elbocsátását, a papok, akiknek nem zsidó feleségük volt „kezet adtak arra, hogy elbocsátják feleségüket” (Ezsdr 10, 19). A fogadalmakat is ezzel erősítették meg (Péld 6, 1).

A kézrátétel, a kéznek a fejre tévése az Újszövetségben is szorosan összekapcsolódott a szolgálatba állítással a Szentlélek erejéért való könyörgéssel (ApCsel 8, 15–19. 9, 12. 19,6). Hasonlóképpen jártak el, ha egy személyt valamilyen megbízással láttak el (ApCsel 6, 6). Így küldték ki a misszionáriusokat is (ApCsel 13, 3. v.ö. 1Tim 5, 22. 4,14 2Tim 1, 6). Ennek ószövetségi előzményei vannak. A tulajdon, a bűn, a felelősség, a szellemi hatalom átruházásának módja volt ez. A megáldáskor a legrégebbi kortól a kezüket a megáldandó fejére tették (1Móz 48,14. Mt 19,13. Mk 10, 16). A kézrátétel az érintésnek különleges jelentőséggel bíró formája. A nyújtott tenyerek rá- vagy föléhelyezését jelentette a másik ember vállára. A kezet az ókori emberek az isteni erő közvetítőjének tekintették. A kézrátétel, mint jogi kötelezettségvállalás aktusa is ismert volt.¹⁸ Ez már átvezet a kéz liturgikus használatának kérdéséhez.

Az ókori imádkozó felfelé kiterjesztett karral imádkozott. Ez az egyéni imában éppen úgy megtalálható volt, mint a papi imádságban. Esküvéskor is felemelték a kezüket az ókori emberek (Ez 20, 5–6). A kéznek az ég felé való nyújtása a segítségkérés mozdulata volt. „Az imádkozó embert Egyiptomban fölemelt kézzel ábrázolták, az asszíroknál és a babiloniaknál is kezet fölemelni annyi, mint „imádkozni”. A Bibliában a kezet kitárni egyértelmű az Isten segítségül hívásával”.¹⁹ A 28. zsoltár 2. verse szerint a zsoltáros a templom udvarán felemeli kezeit a templom legfelsőbb részében álló Szentek Szentje felé, hiszen hite szerint a Szövetségláda felett láthatatlanul jelen van Isten. Ézs. 1, 15 is a felfelé nyújtott kézzel való imádkozásról beszél. Az apostolok korában is így imádkoztak, hiszen Pál így írt Timóteusnak: „azt akarom, (...) hogy a férfiak mindenütt büntől tiszta kezeket emelve imádkozzanak harag és kételkedés nélkül” (1Tim 2, 8). A kéztartás mellett az imádságot megfelelő testtartással illett elmondani. Szokás volt állva imádkozni, hiszen ez volt az „Isten színe elé állásnak” a kifejezője (1Kir 8, 22. Luk 2,38). Az ókeresztény emlékeken is gyakori ez az imádkozó kéztartás, az orante, amit manibus extensis-nek, vagyis imádkozó testtartásnak is szokás nevezni.²⁰ Az ószövetségi ember a testtartással az Isten előtti megalázkodását fejezte ki. Gyakori volt a térdelő testhelyzet (1Kir 8, 54. Dn 6,11. Ef 3, 14), de sokszor arca

¹⁸ ONASCH 1981.70.

¹⁹ HAAG 1989. 969.

²⁰ VANYÓ 1988. 188-190. (irod. 32. 45.49.51.57.61.ábrák)

arcra borultak az ószövetségi kegyesek a legnagyobb meghódolás jeleként Isten előtt (Zsolt 95,6). Így hódoltak a szolgák, az alattvalók a király előtt.

Jobb vagy balkéz

A kéz, páros testrész, de nem volt mindegy, hogy jobb vagy balkézrel teszünk-e valamit. Az ószövetségi korban is ritka volt a balkezesség, ezért a Biblia néhány pontos feljegyzéséből következtethetünk a balkezességből adódó érdekességekre is. is

Brown R. E. – a nagy tekintélyű Újszövetség-kutató – Jézus szenvedéstörténetéről írt két kötetes monográfiájában²¹ arról írt, hogy Péter biztosan balkezes volt, mivel a karddal hadonászva Málkus szolga jobb fülét vágta le (Jn 18,10. Mt. 26,51). Egy jobb kézben tartott karddal nehéz lett volna a szembenálló ember jobb fülét²² levágni, ha csak nem hátulról támadt Péter, amit egy ilyen hősködő hajlamú emberről nehéz lenne elképzelni.

De más balkezes harcosról is tudunk a Bibliából. Ez említésre méltó volt, ezért nem mindennapi tulajdonságnak számított, ezért ősi idők óta feljegyezték a balkezes harcosok emlékét. Amikor Eglon Móáb királya, szövetségben az ammóniakkal és az amálekiekkel, valamikor a 13. vagy 12. században, leigázta Izraelt, a benjámin törzséből való Éhúd (neve azt jelentette: erős) azzal vetett véget az idegen uralomnak, hogy megölte Eglont. Éhúd balkezes volt, és amikor népe adóját vitte a királynak, egy könyöknyi kétélű kardját nem a megszokott helyre, baloldalára kötötte, hanem a ruhája alá jobb oldalára, ahol a móábita őr nem kereste. A történetről a Biblia színes, humorral átszőtt tudósítása ma is érdekesítő olvasmány:

„Eglon igen kövér ember volt. Miután Éhúd végzett az adó átadásával, elküldte az adó vivő népséget, ő azonban visszatért a Gilgálnál lévő bálványszobroktól, és ezt mondta: Titkos beszédem van veled, ő király! Az így felet: csitt! – és kimentek előle mindazok, akik mellette álltak. Éhúd bement hozzá, ő pedig az emeleten lévő hűvös szobában ült. *(A tető alatti szellős nyári helység ez, ahol a gazdagok hűsölni szoktak)* Éhúd ezt mondta: Isten beszél hozzád rajtam keresztül! Ekkor fölkel a trónról. *(Mivel prófétai jóslatot várt és Isten nevét akarta ezzel megtisztelni)* Éhúd pedig bal kezével benyúlt a ruhája alá, kirántotta kardját a jobb csípőjéről, és beledöfte annak hasába. Még a markolata is belement a pengéje után, és a haj körülfogta a pengét, mert nem húzta ki a kardot a hasából; majd kiment a hátsó kijáraton. Azután kiment Éhúd az oszlopcsarnokba, becsukta maga mögött az emeleti szoba ajtószárnyait, és bezárta. *(Az emeleti szobákhoz kívülről, vezetett a lépcső, így az oszlopcsarnokon keresztül észrevétlenül kikerülhetett a házból).* Alighogy kiment, jöttek a szolgák, de amikor látták, hogy az emeleti szoba ajtószárnyai zárva vannak, azt gondolták, hogy bizonyára szükségét végzi a hűvös szobában.

²¹ BROWN 1994. I. 272. 2. sz. jegyzet.

²² BOLYKI 2001. 449. Szerinte az itt használt ótáron szó inkább fülcimpát jelent, mint fülkagylót. Más kéziratokban az ótion az inkább füllel fordítható. A szövegben meghúzódo íróiáról 452–453. old.

De amikor hiába várakoztak, és senki sem nyitotta ki az emeleti szoba ajtószármnyait, fogták a kulcsot és kinyitották, és íme, uruk ott feküdt a földön, holtan” (Bir 3,18–25)

A szolgák gyanútlanok voltak, mert a kövér urak már akkor is hosszan végezték szükségüket, valószínűleg a kövér királyt is így ismerték szolgálai. Minden Ehúd ügyes balkezén dőlt el.

De a balkezes parittyás sem volt kíváncsi ellenfél. Úgy tűnik, hogy a benjámini balkezes harcosok félelmes ellenfelek lehettek. Úgy látszik köztük törzsi sajátosság volt a balkezesség. A hadseregükben „hét száz válogatott ember balkezes volt. Ezek hajszálpontosan tudtak parittyázni, sohasem hibáztak” (Bir 20,16). Ez a tulajdonság a jobb kéz használatához szokott emberekkel szemben nagy előnyt jelentett. A harcosok a támadó fegyvereket mindig a jobb, míg a védekezőket (pl. pajzs) a baljukban tartották. A balkezes parittyások esetében onnan jött a repülő kő, ahol nehéz volt a pajzzsal védekezni.

A bal kéz kevésbé volt ügyes a munkára, ezért a bal oldalt régtől fogva kevésbé kedvezőnek és szerencsésnek tekintették. Áldásnál többet ér a jobb kézzel adott áldás, mint a balkezes. József azt kívánta, hogy fiait Jákob jobb kezének rátevésével áldja meg, de Jákob szándékosan a balját teszi a kisebbre, mivel ezt a fiút csak kisebb áldás illette meg (1Móz 48,13–14). Jézus példázatában is a kegyelemmel visszaélők a bal keze felől állnak az ítéletkor (Mt. 25,33,41). Néha a jobb és a balkéz egymásmelletti séget jelent, de mindig a jobbnak van előnye (1Móz 13, 9. Mt. 20,21. v.ö. Mt. 27,38. 4Móz 20,17)

A jobb kéz általában erősebb és ügyesebb volt, ezért ez lett a hatalom, az áldás, a segítség megtisztelő helye. A kitüntetett vendéget is jobb kéz felől ültették (1Kir 2,19. Zsolt, 45,9 Zsolt 110,1). A jobbukat emelték a régiek esküre (És 62,8). Isten jobb kezével feszítette ki az eget (És 48,13), jobbajával zúzza szét ellenségeit (2Móz 15,6.12. – Zsolt 74,10). Jobbjával támogatja övéit (Zsolt 18,36. Jób 40,14), ezért azok jobbájához menekülnek (Zsolt 17,7), hiszen jobbja mindenüvé elér (Zsolt 139,10). Segítő jobbjának visszavonása a büntetés (JerSir2,3-4). A balkéz csak kiegészítője a jobbnak. Jobbról támad az ellenség is (Jób 30, 12) és innen vádolja Sátán is a főpapot (Zak 3, 1) ezért innen áll a segítő is (Zsolt 16,8. 121,5), és a Jelenések könyvének közbenjáró főpapa is jobbájában tartja a hét csillagot (Jel 1, 16).

Irodalom

BOLYKI JÁNOS

2001 *„Igaz tanuvallomás” Kommentár János evangéliumához.* Osiris kiadó, Budapest 514–516.

BROWN, RAYMOND E.

1994 *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave.* Anchor Bible, New York–London.

HAAG, HERBERT

1989 *Bibliai Lexikon.* Szent István Társaság, Budapest.

JEFFERY, ARTHUR

1937 *Materials for the History of the Text of the Qur'an. The old Codices.* Leiden.

PÁLFY MIKLÓS

1965 *Jeremiás könyvének magyarázata. I.* Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest.

PEASE, ALLAN

1981 *A testbeszéd. Gondolatolvasás gesztusokból.* Park Kiadó, Budapest.

MAGYAR NÉPRAJZI LEXIKON. (MNL)

1979 Akadémia Kiadó, Budapest

MAGYARY-KOSSA GYULA

1929 A királyi érintés gyógyító erejéről. In: MAGYARY-KOSSA Gyula szerk. *Magyar orvosi emlékek II.* Budapest. 13–21.

MUNTAG ANDOR

1982 *Jób könyve.* Evangélikus sajtóosztály, Budapest.

ONASCH, KONRAD

1981 *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche.* H. Böhlau Verlag, Wien – Köln – Graz.

SIMON RÓBERT (FORD.)

1987/a *Korán.* Helikon Kiadó, Budapest.

SIMON RÓBERT

1987/b *A Korán világa.* Helikon Kiadó, Budapest.

VANYÓ LÁSZLÓ

1988 *Az ókeresztény művészet szimbólumai.* Szent István Társulat, Budapest.

JENŐ SZIGETI

BIBLICAL GESTURES:

How Did People Communicate with Their Hands in the Biblical Era?

After the tongue, the hands are our most communicative body parts. Our hands are not only for feeling by touching, but also for expressing our innermost feelings and thoughts through motions and gestures, and represent things that we simply cannot express in words. How did people communicate with their hands in the biblical era? As a work of literature created in the antiquity, the Bible recorded the customs of an era long since past. Our gestures also have a mother tongue.

In this paper I have gathered data from biblical descriptions pertaining to this special language. I discuss the symbolic meaning of touching, the imposition of hands and the gesture of prayer in the antiquity, as well as left-handedness and the symbolic meaning of using the right hand and the left hand.

HALLÁS

A HIT ZENEI SZIMBÓLUMAI

Liszt: *Christus* és Brahms: *Német requiem* című művében

Az évszázados esztétikai vita a zenei jelentés kérdéséről manapság újra nyitott, így egyre nagyobb teret kap a szakirodalomban a zene és narráció összekapcsolhatóságának nézőpontja. „...A hagyományos zenetudomány a „jelentő” leírására minden lehetséges eszközt igénybe vett a 19. század óta, de figyelmen kívül hagyta a „jelentettet” (...”a tartalom síkját”).”¹ Erre a megerősödő irányzatra hivatkozva, két 19. századi oratórium zenei anyagának vizsgálatából szeretnék a romantika vallásosságát érintő következtetésekhez jutni. Áttekintem a darabok saját valláshoz való zenei kötődését illetve a felekezetek fölöttiség kérdését, majd kísérletet teszek a tipikus zenei megoldások értelmezésére az adott témakörben.

Az oratórium különleges műfaj a zenetörténetben: a vallásos érzés liturgián kívüli, mégis közösségi jellegű megnyilvánulása. Az opera kialakulásával egy időben jött létre a 17. század elején, és zeneileg vele mindig kölcsönhatásban változott. Am az eleinte szinte a lelkigyakorlat légkörét megteremtő, színes műfaj a 18. század elejére már jó úton volt ahhoz, hogy túlélje önmagát, mert moralizáló, líraian elmélkedő szövege ekkorra túlságosan bonyolulttá vált, zenéje pedig – az áriák túlsúlya miatt – viszonylag egysíkúvá. Händel volt az, aki visszájára fordította a folyamatot, amikor Angliába áttelepülve pontosan ráérezett a polgárosodó kultúra igényeire. Újításai pezsdítően hatottak a műfajra – különösen az, hogy erőteljes kórustételekre építette a műveit. Soha azelőtt annyi ember nem hallgatott oratóriumot, mint Angliában a nyilvános-színházi közönség. Németországba, és onnan egész Európába Haydn közvetítésével került az új típusú oratórium, Händel kultuszával együtt.

A polgári zenekultúra 19. századi felvirágzása idejére az oratórium az egyik legnépszerűbb zenei műfaj lett, ami összefüggésben állt a kóruséneklés egész Európára viharos sebességgel kiterjedő mozgalmával. A daloskörök összetartó ereje elsősorban a zenei műveltség felértékelődése volt, de nem nélkülözte egyes esetekben a vallási színezetet sem – a művészet és vallás 19. századi újszerű összefonódásainak példaként.² Amikor az elvárások nehéz kötelességeket róttak zenei művelődés terén minden magát értékes polgárnak tartó ember számára, az oratórium jelentette az élvezetet, amely drámai erővel közvetített könnyen átélhető, ugyanakkor mély, hitbéli érzelmeket. A kultúra kezdődő tömegesedése idején ez volt a legnagyobb tömegekhez szóló, a legnagyobb tömegeket elérő – némi erőfeszítéssel részleteiben akár el is énekelhető – magas-zenei műfaj.

¹ GRABÓCZ 2003. 7.

² Idekapcsolható jelenség a újraéledt keresztény vallásos mozgalmak felbuzdulása is például az 1820-as évek Berlinjében, ami Mendelssohn zenész-köréit is érintette, és ami a „Bach-reneszánsz” elindításához vezetett. Lásd: BLANKENBURG 1993. 5–15, 10.

Ebben a közegben jelent meg a század közepén Liszt: *Christus* és Brahms: *Német requiem* című műve. Mindkettő 1853 körül kezdett körvonalazódni, és kivételesen hosszú belső alakulási folyamat végén, 1868-ban lett kész. Közös bennük, hogy a szövegüket a zeneszerzők saját maguk állították össze a Bibliából (illetve Liszt emellett a katolikus liturgiából), és hogy egyiknek sincs kifejezett története – más szavakkal: e művek az oratórium műfaját, a korai mintákhoz hasonlóan újra a lírai elmélkedés eszközévé tették. A témaválasztásuk is hasonló: a vallásos hit nem liturgikus keretek közötti, hanem szimbolikus tartalmakon keresztül való „világi”, személyes megfogalmazása. Brahms témája az elmúlás-öröklét témaköre, Liszté pedig a Krisztus alakjához kapcsolódó elmélkedés.³ A zene tekintetében kapcsolódási pont a két mű között, hogy – a fentiek ellenére – mindkét szerző saját vallásának liturgikus dallamaiból indult ki.

A művek közti különbségekhez tartozik hatástörténeti szempontból, hogy e liturgikus dallamok közérthetősége, sőt a komponistáknak a dallamokhoz való kötődése is igen különböző lehetett. Az evangélikus hívőnek a napi koráléneklés sok-sok megújuló érzelmet jelentett, nem beszélve a barokk korálfeldolgozások zenei hatásáról, amely ekkor már a historizmus révén érvényesülhettek – a 19. századi katolikus ember számára ugyanakkor a gregorián zene a vallásának egy a régmúlttal összekötő, kicsit idegen, szép szimbóluma volt, a hozzá fűződő viszonyban elsősorban a tudatosság dominált. Különböző volt e szerzők álláspontja zeneesztétikai kérdésekben: a zenei élet ellentétes táboraihoz tartoztak a modernnek és a konzervatívok vitájában. Elismertségük is eltérő volt: Liszt, túl nagy diadalain, közel hatvanévesen komponálta a tárgyalt művet, míg Brahmsnak harmincöt évesen ez az első európai visszhangot kiváltó műve. A közönséghez való viszonyuk az előzőkből következik: míg Brahmsnak fontos volt, hogy megnyerje a hallgatóságot, addig Liszt sokkal szabadabban, művészi öntudattal kezelhette ezt a kérdést. „A műveim megírása számomra szükségszerűség, megírásuk tényével tökéletesen megelégszem.” „A Christus várhat... akár halálom utánig... nem szorul rá, hogy házaljak vele...”⁴ Érdekes, hogy mindezek ellenére milyen sok hasonló zenei jelzés figyelhető meg e művekben a rokon tartalom megerősítésére.

A művek zenei arculatának vizsgálatában először a saját vallás megjelenítésének eszközeit tekintem át.

Brahms *Német requiemje* az evangélikus zene remekműve. Címadása nagyon erőteljes: *Ein Deutsches Requiem*; a latin halotti mise sajátját lényegítését sugallja, rímelve az 1526-os lutheri mise – *Deutsche Messe* – címére is. A puritán hangszelelés aláhúzza a komoly hangvételt: e hatás érdekében a nyitótételben a hegedűket is elhagyja Brahms. A mintegy negyvenperces Német requiem egyetlen

³ Krisztus alakjának zenei ábrázolása az európai műzenében elsősorban természetesen a liturgikus vagy paraliturgikus karácsonyi játékokban és passiózenékben található meg. Krisztus teljes élet-történetének és szellemiségének zenei megfogalmazásával csak két nagyszabású műalkotás próbálkozott: Händel *Messiása* és Liszt *Christusa*. (Ilyen lett volna még Mendelssohn el nem készült *Krisztus oratóriuma* is.) A 19. században e tematikában legsikeresebb mű Berlioz *Krisztus gyermekkorára* című kamaraoratóriuma volt, amelyet 1857-ben Liszt maga is vezényelt.

⁴ (A levelek dátuma 1866. október és november) Idézi: HAMBURGER 1972.

korálsorból bomlik ki, amire állítólag maga Brahms célzást is tett egy beszélgetésben.⁵ Az irodalom egy része a 42. genfi zsolnárt tekinti kiindulópontnak⁶ (1. a kottapélda) mások a 274. számú Neumark dallamot⁷ (1. b kottapélda). Nézetem szerint mindkét korál első sora ott munkálhatott a komponálási folyamat háttérében, hiszen egymástól csak színezetben térnek el, egymás variációit jelenthetik⁸ (1. c kottapélda)

Ez a „körformát” leíró, szimmetrikus felépítésű korálkezdő az alapanyagát adja a műnek, felgyorsítva és lelassítva, háttérbe rejtve és dallamként átszövi az egész kompozíciót – sőt talán a több léptékben szimmetrikus formálásban is tükröződik. Arra a zeneszerzői eljárásra, hogy egy kis csirából építsen fel nagy művet, itt talált rá először Brahms, később pedig szinte stílusjegyévé vált a miniatűr mozzanatból a komplex építmény kidolgozása.⁹

Úgy is érthetjük, hogy a korál felhasználási szándéka jelölte ki számára az utat későbbi sikeres művei felé.

A *Krisztus* oratórium hangszerelését a katolikus szertartás ceremóniáinak megfelelően a fényes színek, a pompa jellemzi; szinte már a lehetőségek határait feszegető módon össze nem illő zenei elemek egymásmellettsége. Ezt ellensúlyozza, és a nagy, több mint háromórás mű zenei egységét segít megteremteni Liszt legsajátabb komponálási módszere, a variációs elv, és egyes motívumok – gregorián idézetek – többé-kevésbé pontos visszatérése. A mű szerkezeti kiindulópontját jelentő adventi Introitus-antifonát, a *Rorate coelit* a korabeli hallgatóság egy része is ismerhette (2. a kottapélda).¹⁰ Ebből a dallamból, amely tartalmazza a gregorián stílus legnagyobb ugrását a tiszta kvintet és a tipikus lépegető dallammozgást is, a *Krisztus* elején egy teljes zenekari tétel szövődik. A másik fontos gregorián dallamot, az *Angelus Domini* (2. b kottapélda) tulajdonképpen a *Rorate*-motívumból eredeztette Liszt, aminek nem elhanyagolható gondolati tartalma is van, valójában hitvallás (2. c kottapélda).

Az első tétel zenei anyagában a *Rorate* egyik variációja tulajdonképpen az *Angelus* dallamának parafrázisát megelőlegezi. Így az „eredeti alak” a második tétel elején már egy bejárat út céljaként, katartikusan csendülhet föl,¹¹ a szoprán szólista kíséret nélküli, „gregoriános” előadásában, az akkor hitelesnek tartott

⁵ „Tja, wenn's keiner hörte, schadet's nicht viel. In den ersten Takten und im zweiten Stück können Sie finden. Es ist ein bekennter Choral.” idézi OCHS 1959.2.

⁶ UJFALUSSY 1976. 101.

⁷ OCHS 1959.2.

⁸ Hasonló módon egyetlen hang (szintén egy terchang) változtatása jelenti a III. szimfónia vagy az F-dúr cselló-zongora szonáta szerkezeti feszültségét.

⁹ Alapja a „csíramotívum” – Hugo Riemann kifejezése (*Kernmotiv*).

¹⁰ Az adventi, úgynevezett rórate-szentmisének kifejezetten csak az egykori Osztrák-Magyar Monarchia területén vannak hagyományai a katolikus egyházban: a hívek hajnali sötétben várják a napfényt, a Messiást, mint hajdan a próféták tették. Lisztnek gyerekkori emléke lehet ez az élmény. 1877. április 25-i levelének részlete: „Az érzelmek, amelyek (az egyház kebelébe) vezettek, sosem szűntek meg – gyermekéveimből erednek, egy kicsiny falu templomából, ahol elsőáldozó voltam.” Idézi: WALKER 2003. 100.

¹¹ Hasonló eljárás figyelhető meg például a *Tasso* című szimfonikus költeményben is. Előzménye ebben a szerkesztésben Schubert C-dúr (*Wanderer*) fantáziája.

módon: ütemekbe rendezett ritmizálással, és tempó-meghatározással.¹² Ezeken kívül tartalmaz még néhány gregorián részletet a mű¹³, amelyekre teljes tételek épülnek. Szép megoldás, hogy a darabban minden eredeti Liszt téma dallamalkotás szempontjából gregoriánszerű, tehát – Liszt logikáját folytatva – a gregorián stílus „variációjának” tekinthető.

Miután láttuk a saját vallás egyértelmű zenei jelzéseit, vizsgáljuk meg a felekezetek fölötti értelemben vett vallásos hit megjelenési módjait. A 16–17. században a legtöbb szerző más felekezetnek is komponált egyházi zenét,¹⁴ a 19. században csak a liturgikus kötöttségek nélküli oratorikus műfajok voltak azok, amelyek felekezetek fölé emelkedhettek.¹⁵ Brahms művében például a hagyományos requiem megzenésítésekre utal a nyugalmat árasztó kezdet (*requiem aeternam*), és a VI. tétel utolsó ítélet víziója (*dies irae*). Liszt latin nyelvű művének felekezetek fölöttiségét szimbolizálja, hogy az első teljesnek tekinthető, sikeres bemutatója Weimarban, protestáns környezetben zajlott.

Mindkét mű harmonikus felépítménye stabilitást, pozitív jelentéstartalmaikat közvetíti. Emellett megfigyelhető bennük a vallási tartalmakra utaló számszimbolika, amelynek szinte az első többszólamú miséig visszanyúló zenei hagyománya van, és amely áthatotta a mintaadó barokk korszak egyházi zenéjét. Ekkoriban mindketten foglalkoztak a számszimbolikát nagyon tudatosan alkalmazó Johann Sebastian Bach zenéjével.¹⁶

A *Német requiem* szólistákat is alkalmazó kóruszszámok sora. Hét tételéből a szélsők és a középső a nyugalom, sőt a boldogság pillérei, a súlyos kérdéseket a belső négy tétel veti fel. A bachi tudós komponálás követője számára ez a hetes az isteni teremtés befejezettségét, az isteni (hármasság) és emberi (négyes) egyesülését jelentette.¹⁷ A harmóniát az a szimmetria is sugallja, ami a tételek egymásnak megfelelő zenei fogalmazásmódjából, illetve egymásra utaló struktúrájából adódik (1. ábra). A nagy szimmetriát tovább erősíti az egyes tételek középpontos szerkesztésmódja is.

A *Krisztus* felépítményének háromrészessége a szentháromságot idézi, ezen belül az 5+5+4 tételelosztást a szimmetrikus 5+5+5 helyett a Máté evangélium genealógiájára való utalásként érthetjük.¹⁸ A hetedik helyen áll az Úr imája, a *Pater noster*. A nyolcas szám az, ami a teremtésen túl van: a keresztény számszimbolikában a jelentése a messiási ígélet beteljesülése, a krisztusi létben való

¹² Ebben az időben a metrikus gregorián-éneklés mellett tették le a voksukat a kutatók, de ebben a kérdésben a zenetudomány állásfoglalása ma sem egységes.

¹³ Húsvéti himnuszt (*O filii, filiae*), nagypénteki szekvenciát (*Stabat mater*), miseordinárium részletet (*Benedictus*), és más rövid motívumokat.

¹⁴ Például Tallis, Byrd, Hasse, Praetorius stb.

¹⁵ De például az ekkoriban komponált *Weinen Klagen* variációját Liszt éppúgy korállal koronázza meg, ahogy a mintaadó műben Bach.

¹⁶ Liszt esetében meghatározó esemény az abbévá szentelése 1865. július 30-án. Ehhez kapcsolódóan másfél évig napi teológiai magánórákat vett, így a keresztény egyház által elfogadott számszimbolikát alaposan megismerhette.

¹⁷ PÁL – ÚJVÁRI 2001. 212.

¹⁸ „Az összes nemzetség tehát Ábrahámától Dávidig tizennégy nemzetség, és Dávidtól a babiloni fogságra vitelig tizennégy nemzetség, és a babiloni fogságraviteltől Krisztusig tizennégy nemzetség.” (Mt 1,17)

újjászületés¹⁹ – a *Krisztus* középponti, nyolcadik tétele *Az egyház alapítása*. A tétel zenéje még a földön, de már a transzcendenciában is járás kettősségét sugallja: „sziklaszilárd” kórus-accompagnato, tiszta kvintből kiinduló nagy ugrásokkal, és szinte szerenád-szerűen gyengéd himnusz, kvint kereten belül vezetett, lépő dallammozgással. Pillérpontok a műben a *Stabat mater dolorosa* – a mű legkomplexebb tétele –, és egyszerű, idilli párdarabja. E két tétel között a számszimbolika értelmében „szintkülönbség” van, a második szinten pedig minden bonyolultabb; ez megmagyarázhatja kompozícióbeli aszimmetriájukat is. Ez az elv befolyásolhatta – egyéb, zenei okok mellett – a tételek textúráját is: nevezetesen, hogy a műben a zenekari tablók, a kórustételek, és a szólistákat is alkalmazó, összetett kompozíciók bár arányosan, de nem szimmetrikusan szerepelnek. A zárótétel a legsokrétűbb a saroktételek közül is – zeneileg „Beethoven óta” magától értetődően, amelyek zenei motívumaikkal utalnak egymásra (2. ábra).

A fúgaszerkezet szinte kialakulása óta az isteni törvénybe vetett hit szimbóluma. Brahms itt a végletekig fokozza ezt a jelentést: a lehető legsötétebb mélypont után egy hirtelen váltással „Aber, des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit”²⁰ – sugárzó fúgához érkezik a zene. Sziklaszilárd hitvallás. Lisztnél a modális hangnemek használata és a kórustételek szólamszövésének módja a katolikus egyházzene klasszikusának tartott Palestrina stílusát idézi. Ez a vokálpolyfónia természetes módon csúcsosodik ki a legjelentősebb pontokon fúgává, szintén mint a vallási bizonyosság szimbóluma: például a III. rész *Resurrexit* tételében a „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat” szavakra.

A tipikusan vallásos hithez tartozó elemek mellett feltűnnek e művekben a 19. században általánosan használt jellegzetes karakterek közérthető zenei toposzai is, most a hit szolgálatába állítva.

A *pásztorális* karakter már a 17. századtól csendes békét árasztó, „idilli” zene. Általában kellemes lejtése van, némi táncemlékkel, és jellemzően pásztori hangszerek – pásztorsípra, alpesi kültre utaló fafúvósok – kapcsolódnak hozzá. Lisztnél magától értetődően jelenik meg a *Karácsonyi oratórium* rész *Pásztorjáték a jászolnál* című tételében, hiszen a pásztorok imáadásához kapcsolódóan ennek a hangvételnek az előzményei már a legelső karácsonyi játékokban is jelen voltak. Liszt bőséges időt hagy itt az elmélkedésre. A *Német requiem* középső pillértételében ilyen az isteni hajlékban való lakozásnak a biztonságérzetet árasztó, boldog, békés zenei világa.

A romantika idején rögzülő *éteri zene* földi világtól tudatosan elemelt, átszellemült hangvételű zenetípusa magas regiszterben jár. Viszonylag lassú tempó, mozdulatlanlanság-érzet, kevés hangszer, halk dinamikai fokozat tartozik hozzá. Brahms az V. tételben használja ezt a toposzt, ahol a szokásoktól eltérően női szólamnak adja Jézus szavait: „Ihr habt nun Traurigkeit; aber ich will euch wieder sehen und euer Herz soll ich freuen...”²¹ A tétel végén, a viszontlátás reményében intett búcsú emelkedik éteri magasságokba a „wieder sehen” szavakra. A *Krisztus*

¹⁹ PÁL – ÚJVÁRI 2001. 358.

²⁰ „De az Úr beszéde megmarad örökké” (Péter első levele 1,25)

²¹ „Ti is azért most nagy szomorúságban vagytok, de ismét meglátlak majd titeket, és örülni fog a ti szívetek”. (Ján 16,22)

kezdeten a megtestesülés csodáját jelzi a lassú aláereszkedés a „menny magasla-
taiból”, amelyben az ember ámulata és megrendülése is tükröződik. A zenéből is
érthető jelentést a programzene módszerével el nem hangzó idézetek is színe-
zék néhány tétel esetében, itt például: „Rorate coeli desuper et nubes pluunt justum;
aperiatur et germinet Salvatore.”²² Ilyen típusú zenét kap a másik két csoda-
pillanat is: a betlehemi csillag megjelenése, és a háborgó tenger lecsillapítása.

A *démoni zene* toposza a 19. század új, saját hangja. Idetartozik a *Dies irae* tipi-
kus zenei hangvétele is ebben az időben, ijesztő, félelmet keltő zenei világ – forte
hangerő, a rézfúvóskar kiemelt szerepe, könnyörtelenül, kopogóan ismételt hangok,
akkordok jellemzik. A *Német requiem* VI. tételében a személyesre hangolt
utolsó ítélet vízió egy pökhendien gyorsra váltó, erőteljesen felcsattanó kórus-
részben oldódik föl: „és elnyeletett a halál diadalra...” A *Krisztusban* is megjele-
nik ez a hangvétel a *Stabat mater* tétel „Inflammatum est” szövegű részénél:

Inflammatum et accensus.

Per te, virgo sim defensus

In die iudicii.²³

A *nemzeti zene*, a „helyi szín” festése elválaszthatatlan a romantikus szemlélet-
től – általa egyrészt megnő a fogalmazás személyessége, másrészt ugyanakkor
furcsamód az általános érvénye is. A *Német requiem* olyan szorosan kapcsolódik,
címében is jelezve a német zenei és nem zenei hagyományokhoz, hogy Brahmsot
egyöntetűen nemzeti szerzőként ünnepelték e művének bemutatása után.²⁴ Liszt
művében természetesen a magyaros-cigányos zenei világ jelenti a nemzeti színt,
elsősorban a *Tristis est anima mea* című tételben. E gyászzene típusához az idős
Liszt szinte mindig a lassú verbunkból lepárolt zenei stílust használta, legben-
sőbb érzéseinek kifejezéséeként. Sajátos megoldás, hogy a keleti bölcsekhez az
Európában egzotikusnak számító magyaros zenét rendelte Liszt. Erről öntudato-
san nyilatkozta: „Ha Rubens flamandokat festhetett biblikus képeire, akkor egyik
mágusomnak én is adhattam kipödrött bajuszt.”²⁵

Az *induló* a romantika idején megerősödő zenetípus, amelynek egyik kedvelt
megoldása a közeledő menet ábrázolása.²⁶ A *requiem* komor II. tételében az embe-
riség közös zarándokútját érzékeltető, gyászinduló-szerű menet lépteihez ráadá-
sul egy régebbi toposz, a Beethoven-féle „sors-ritmus” társul az üstdobon, amitől
a bibliai sorok fájdalmas jelentése – „Denn alles Fleisch es ist wie Gras...”²⁷ – még
a szöveg kimondása előtt érthetővé válik, és hatása felfokozódik. A *Krisztusban*
a három királyok indulója mellett közeledést szuggeráló indulótétel a *Bevonulás*
Jeruzsálembe című is, amely többletjelentést hordoz: a hozsannázva ünneplő me-

²² „Egek harmatozzatok onnan felül, és a felhők folyjanak igazsággal, nyílják meg a föld és virul-
jon fel a szabadulás.” (Ézs 45,8)

²³ „Ki érted lángra gyúltam, égek, / Védj meg engem drága Szűz, te, / Ha az ítélet riad.” (Sík
Sándor fordítása)

²⁴ Emellett Európa-szerte elismeréseket, sőt díszdoktori kinevezéseket is kapott érte: 1876.
Cambridge, 1879. Boroszló.

²⁵ VÁRNAI 1983. 251.

²⁶ Például Beethoven: VII. szimfónia II. tétel, Berlioz: *Harold Itáliában* II. tétel – *Zarándokok esti imája*,
Berlioz: *Rómeó és Júlia* – *Júlia temetési menete*, Wagner: *Tannhäuser* – *Zarándokok indulója*

²⁷ „Mert minden test olyan, mint a fű...” (Péter első levele 1,24)

net élén közeledő „Dávid fiának” a megérkezése a mindenkori „ittre” is vonatkozik, ezt a jelentést erősíti meg a fúga.

Látható, hogy a hit zenei megragadásában a legközérthetőbbtől a legelvontabbig számtalan eszközt igénybe vettek a zeneszerzők – e sokak vagy kevesek által érthető jelzések, szimbólumok révén árnyalttá, elmélyültté és sokszínűvé tették tárgyukat. A szöveg kiemelt mozzanatainak erősítésével (*wieder sehen, Filio David*), a zene révén létrehozott új szövegösszefüggések létrehozásával (*Rorate – Angelus*) pedig személyes arculatot adtak hitbéli érzéseiknek, illetve ma is továbbgondolásra készítenek így felvetett gondolataik. E szavakkal is megfogalmazható tartalom többletét, valódi értékét – Carl Dalhaus kifejezésével élve – a zene „érzelmi meghatározottsága” nyújtja, ez az, amiben tükröződik a romantika vallási érzelmessége.

Irodalom

BLANKENBURG, WALTER

1993 A Máté-passió berlini felújításáról. In: KOMLÓS Katalin szerk. *Bach tanulmányok I.* Neuma Kiadó, Budapest.

GRABÓCZ MÁRTA

2003 *Zene és narrativitás.* Jelenkor, kiadó, Pécs.

HAMBURGER KLÁRA

1972 Liszt: Christus. In: LISZT, Franz: *Christus* (partitúra), Editio Musica, Budapest.

OCHA, SIEGFRIED

1959 Vorwort. In: BRAHMS, Johannes: *Ein Deutsches Requiem.* (partitúra) Edition Peters, Leipzig.

PÁL JÓZSEF – ÚJVÁRI EDIT szerk.

2001 *Szimbólumtár.* Balassi Kiadó, Budapest.

UJFALUSSY JÓZSEF

1976 Brahms: Német Requiem. In: KROÓ György szerk. *A hét zeneműve 1976/3,* Zeneműkiadó, Budapest.

VÁRNAI PÉTER

1983 *Oratóriumok könyve.* Zeneműkiadó, Budapest.

WALKER, ALAN

2003 *Liszt Ferenc 3. Az utolsó évek 1861–1886.* Editio Musica, Budapest.

MUSICAL SYMBOLS OF FAITH in Liszt's *Christus* and Brahms's *A German Requiem*

The two 19th century oratorios in question were composed in the same decade – one by a Catholic, the other by a Lutheran composer. In both cases, the text of the oratorio was taken from the Bible by the composer himself. In these compositions which are not representing a liturgical genre, both composers draw on the liturgical tunes of their respective religions, which is the first musical sign of religious orientation. Oratorios comprise, on the one hand, elements pertaining to religious faith, such as musical number symbolism and a fugal structure associated with the genre since the Baroque era; on the other hand, we also find the plain and commonly used musical elements of the 19th century, such as ethereal, pastoral and demonic musical topoi, which now serve religious purposes. By using such forms of express musical symbolism, new intertextual connections are established.

This paper attempts to interpret this additional layer of content, and the peculiar meaning enforced by the “emotional determination” of music through the examination of musical devices.

Brahms: Német requiem

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
Ziemlich Langsam	Langsam, marschmässig – Un poco sostenuto – Allegro	Andante moderato	Mässig bewegt	Langsam	Andante – Vivace – Allegro	Freierlich
Kórus és zenekar						
		+ Bariton szóló		+ Szoprán szóló	+ Bariton szóló	
„Selig sind...”			„Wie lieblich sind...”			„Selig sind...”
F	b-B	d-D	Esz	G	c-C	F

LISZT: CHRISTUS													
I. Karácsonyi oratórium					II. Vízkereszt után					III. Szenvedés és feltámadás			
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
Bevezetés	Pastorale és az angyal szózata	Stabat mater speciosa	Pásztorjáték a jászolnál	A szent három király	A nyolc boldogság	Pater noster	Az egyház alapítása	A csoda	Bevonulás Jeruzsálembe	Tristis est anima mea	Stabat mater dolorosa	O filii et filiae	Resurrexit
		Himnusz		Marsch			[pápai himnusz]				[szekvenca]	Húsvéti himnusz	
		1865.			1859. bemutató	1863.	1867? (legutoljára beleillesztve)	1865.			1866.	1866. (Befejezés után beleillesztve)	
„Rorate coeli de super...”				„Et ecce stella...” „Apertis thesauris suis...”				„Et ecce motus magnus factus est in maris.” „Ipse vero dormiebat.” („Et facta est tranquillitas”)					
Zenekar	S T szóló + Kórus + Zenekar	Kórus (orgona)	Zenekar	Zenekar	Bar. szóló + Kórus + Orgona	Kórus (orgona)	Kórus + Zenekar	Zenekar + Bar. szóló + kórus	S Ms A T B szóló + Kórus + Zkar.	Bar. szóló + Zenekar	S Ms A T B szóló + Kórus + Zenekar	Kórus [kb. 20 fős, „láthatatlan” női kar] (harmónium)	S A T B szóló + Kórus + Zenekar
C (d-dór)	G (d-mixolid)	G	A	C (Desz)	E	Asz	E	...Cisz	E	...Desz	f – F	f (f-eol)	E
R A	A			R+A	R B	[P]	(R+A)	B (R)	Ben		[St]	=	R A B Ben

R= „Rorate coeli”, A= „Angelus Domini”, [P]= „Pater noster”, Ben= „Benedictus qui venit”, [St]= „Stabat mater”, gregorián dallama, B= „Beati pauperi” Liszt gregorián-szerű saját dallama

42. ZSOLTÁR.

Öhajtozás Isten után.

Bourgeois L., Genève, 1551.

1. Mint a szép hí- ves pa- tak- ra,
Lel- kem úgy ó- hajt U- ram- ra,
A szár- vas kí- ván- ko- zik,
És hoz- zá fo- hász- ko- dik,
Te- hoz- zád, én Is- te- nem,
Szom- jú- ho- zik én lel- kem.
Vaj- jon szí- ned e- le- i- ben
Mi- kor ju- tok, é- lő Is- ten?

1/a

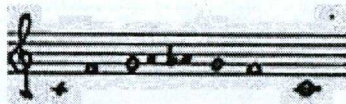
274.

Neumark Gy., 1882



1. Ki Is-te né-nek át-ad min-den-
Azt csu-da-ké-pen űr-zi itt len-
Bi-zal-mát csak be-lé-ve-ti,
In-ség, baj közt is él-te-ti
Ki min-dent szent ke-zé-be
Az nem fő-vény-re é-pí-
tet

1/b



1/c

Modulus IV. Vasárnapján 1.

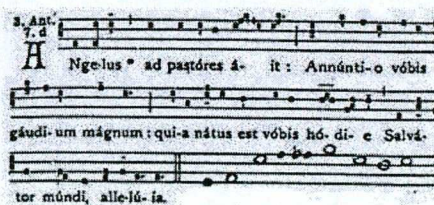
Intitulus: Vasköze



ko-rá-ta cas-ti-di-su-per, et mi-bis ul-ti-mi-jé-si-
a-por-ti-a-tur te-ra et glo-ri-a-his Sal-va-ti-o-rem.

2/a

2. Ant.



Nge-lus ad pas-tó-res á- it: Annúnti-o vó-bis
gáudi-um má-gnum: qui-a ná-tus est vó-bis hó-di-e Salvá-
tor mún-di, alle-lú-ia

2/b, c

AZ ÉNEK ÉRZELMI ÉS KÖLTŐI SZIMBÓLUMAI

Egy orosz virrasztó ének a 20. század végéről

Az orosz hagyomány szerint a temetés a halál utáni harmadik napon történik. Az általam kiválasztott szent ének a lélek és a test elválásáról szól, amelyben egy dialógus keretein belül a lélek elköszön a testtől. Az éneket a Szmolenszk környéki Dubrovka faluban jegyezték le 1991 nyarán. A 90-es évek folyamán ott dolgoztak Gnyeszínékről elnevezett, az általuk alapított Zenepedagógiai Főiskola tanárai és diákjai. A Főiskolán a népi éneklési módot valamint a népi hangszerekkel történő zenélést oktatják.

A gyűjtő és közlő Jelena Reznycsenko írja: „A családtagok részéről a halott siratása mellett szent énekek éneklése a helyi temetési rítus kötelező zenei része. Előadásuk szigorúan kötődik a temetési rítus különböző időpontjaihoz... A temetés előtt a szent énekeket csak éjszaka énekelték, a halott megsiratása viszont reggel és napközben történik. Ahogy ők mondják (jegyzi meg a gyűjtő): „pirkadatkor sírtak,¹” hajnalban, napkeltekor. Az általam kiválasztott szent ének elsőnek hangzik el a halál napján, az éjszaka beálltakor, ezután éjszaka már nem hallható recitáló siratóénekek. E helyett imádkoznak és felolvasnak a Zsoltárok könyvéből. Mivel a szövegelemzést tartom a fő feladatommak, a bonyolult temetési rítus szokásaira, tilalmaira csak szükség esetén hivatkozom.

Honnantól eredeztenek a tengerek?

Honnantól eredeztenek a tengerek?
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Azok a fényes gyertyától, ezek Isten harmatától.
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Se nem fényes gyertyától, se nem Isten harmatától,
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
A tengerek – Isten által teltenek meg,
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm !
És a tengereken, kék tengereken,
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Ott úszik a szürke kotlóskacsa,
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
A szürke kacsa, pelyheseivel.
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Szembe vélők – maga az Úristen.
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!

¹ REZNYICSENKO 1994. 40.

– Mondd meg nékem, hol voltál, szürke kacsá?
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
„– Hisz ott valék a temetésen,
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Az elváltasztó temetésen,
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Hol a lélek – a testtől ment el,
Öröm a léleknek, fényes öröm!
A testtől vált el, elvált, elköszönt.
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Adassék a léleknek - Isten elé menni,
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Isten elé állni, igazat mondani!
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Adassék neked, Manyécska, fényességes túlvilág!
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Nem járhatsz már eztán – az élő földön,
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Nem gázolhatod a selymes füvet,
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Nem ihatasz eztán a forrás vizéből,
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Benövi a fű az ösvényeidet,
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
Az ösvényeidet, meg az útjaidat.
Öröm a léleknek, öröm, fényes öröm!
A holt lelkeknek – Mennyeknek országa,
Az élőknak pediglen – élni a világra.

(Baksa Tímea Ildikó fordítása)

Megfogott az ének gazdag érzelmi és mesterien kidolgozott költői világa.

Az ének tíz másik énekkel együtt került közlésre, ezek tematikailag átfogják a temetési rítus és a temetés utáni halotti torok eseményeit. Az oroszoknál szokás összejönni a halotti torra a temetés után, a halál beálltát követő 9-ik, 40-ik napon valamint a temetés után egy évvel. A halotról történő megemlékezés tükrözi a keleti szlávok elképzeléseit az életről, halálról, az emberi sorsról, és öseikről. „Ebben a rítusban az élet és a halál nem egyszerűen érintkezik és keresztezi egymást, hanem megjelenik teljes realitásában értelme teljes mélységében, ahogy más szituációkban soha.”²

Olga Szedakova a szláv temetési szokások elemzésekor megjegyzi, hogy a halál szó (szmertj) szemantikája megméretést jelent, a szó töve „részt” jelent, vagyis

² BAJBURIN 1993. 100.

utalást a közösség közös életeterejére, amelyet valakinek a halála után újra részekre osztanak,³ ami az ének záró soraiban világosan látható.

„A halott megsiratása kötelező volt, a meg nem siratott halottat tisztatlannak tartották, írja Szvetlána Tolsztája. Gyakorlatilag ennek a követelménynek mindenütt korlátai voltak, melyek a gyerekekre (néha nagyon idős öregekre) és öngyilkosokra vonatkoztak. Gyakoriak az olyan adatok, ahol a gyereket nem szabad megsiratni, olykor pedig a tilalom csak a gyerek anyjára vonatkozott. Egyik magyarázata ennek a tilalomnak az, hogy a gyerekeknek nincsenek bűnei, amelyeket le kellene mosni.”⁴

Az énekesnő az ének elején felépít egy tágas, szinte kozmikus képet, mely a világ teremtését ábrázolja. A mélységes bánatban lévő családhoz fordul és megkérdezi: „Honnantol eredeztenek a tengerek?” És így válaszol: „Ezek a fényes gyertyától, ezek Isten harmatától.” Ezután egy régi epikus fordulattal megtagadja az előbbi állítását és kimondja az igazi valóságot: „Se nem fényes gyertyától, se nem Isten harmatától, a tengerek Isten által teltenek meg.” Az úgynevezett „negatív parallelizmus” nagy szerepet játszott az epikus narráció felépítésében, és a vizuális tárgyak pontos leírásában. Az ének elején szereplő vizuális kép: a koporsó mellett égő felszentelt gyertya, vagy a ház körüli harmatos fű – megszőkott jelenségek. A közép-oroszországi kontinentális klímában nyáron szokásos jelenség az esti és hajnali könnyű köd, és a harmat. Viszont a konkrétan, vizuálisan ábrázolt tárgyak a nép elképzelésében és szokásaiban tágabb, gazdagabb jelentéssel is bírnak. „Egy nép kulturális egysége megköveteli az emberi magatartás szabályainak kidolgozását, a közös emlékezet, a világkép közös értelmezését. Az ember természeti és kulturális környezetének (a táj egyes részeinek, a háztartási tárgyakkal, a ház elemeinek, a ruhának, élelemnek) jelszerű jelentést tulajdonítanak,”⁵ írja Albert Bajburin.

Így az orosz hívő ember a felszentelt gyertyát a templomban, a mécsest az ikon előtt nem gyújtja úgy meg, mint a villanyt vagy a tűzifát a kályhában. Más szót használ erre: „Zatyeplít” a gyertyát a koporsó mellett (vagy a halott kezében), vagyis égni hagyni, és meleget sugározni maga körül. Ebbe a fény által kialakított szakrális térbe lép be az imádkozó, és ebben a térben állnak a gyászolók. Az énekekben a gyertya tüze és a harmat, mint a tűz és víz bevezetik a hallgatókat a tágabb, kozmikus világba, a világteremtés ábrázolásába. Vagyis szimbolikus jelentést kapnak. Hiszen a nép szokásaiban harmatnak is gyógyító ereje van. Egy közmondás szerint „Jegorij harmattal, (Szent György, április 23.) Nyikola (Szent Miklós, május 9.) fűvel érkezik.” A harmatos fűre terítették ki a télen szőtt vásznakat, azzal szedik a gyógyító harmatot: „Jurij harmata a szemverés és hét betegség ellen segít.” Azonban a hajnal előtt, a sötétben csak varázslók gyújtottak harmatot, mely árt az állatoknak.⁶

Az Úristen és a szürke kacsza dialógusában a madár halálhírt vivő szimbolikus hírnökké válik, aki látta a lélek és a test elválását, hallotta a lélek elszántságát

³ SZEDAKOVA 1985 71.

⁴ TOLSTAJA 1999/a. 141–142.

⁵ BAJBURIN 1993. 11.

⁶ DÁLJ 1989. 345.

„Isten elé állni, igazat mondani.” A végén az énekesnő elköszön a neki személyesen is drága halottól, sőt, az ősi szokásoktól eltérően nevében szólítja őt. Az életben megtett útjait, a lába nyomát még őrző csapásokat, ösvényeket benövi „a selymes fű.” Az orosz lírai dalokban ez gyakori kép, elválást, szerencsétlen szerelmet is szimbolizál. Az énekben a halott életútja véget ért. Azonban előtte van még távoli útja Isten felé. Az énekesnő *mazsor* hangnemben fejezi be a szent énekét, egyáltalán nem egyszerűsítve a szituációt: „A holt lelkeknek Mennyeknek országa, az élőknak pedig lenni a világra.”

Természetes dolog, hogy a különböző népeknél eltérő szokások alakultak ki a temetési rituállal kapcsolatban. Azonban egy ember halála mindig társadalmi esemény volt és marad. Ilyen esemény ez a mi énekünkben is. Az egészzet dialógusok sora alkotja, mely az énekesnő és a gyászolók, az Úristen és a szürke kacska valamint pelyhesei között, valamint búcsúzaskor az énekesnő és az elnémult bárátnője között zajlik. Az egész éneket imaszerűen fogja át a refrén: „Mennysország a léleknek, mennysország, fényes mennysország!” (az orosz eredetiben). A fordításban ez még fokozódik: „Öröm a léleknek!”

Az ének szimbólummá váló vizuális képei és a többi „résztevő” dialógusa kitágítja a szomorú teret a koporsó körül, imádkozásra buzdítja a jelenlévőket, reményt nyújt számukra. Szergely Averincev filozófus megjegyzi, hogy a keresztények örökölték az antik görögöktől a Lét átélését, mint Jót és tökéleteset. Ezzel „sokat nyert a kereszténység emocionális feszültsége és az érzélem élessége”. A legáltalánosabb és a legelvontabb váratlanul a legintimebbé és konkréttá válik.⁷ A tudós azzal folytatja, hogy létezik talán egy másfajta katarzis is, mint amilyenről Arisztoteles írt. „A dolog nem a szavakon múlik. Bárhogy nevezzük, a lényege ez marad: a szemünk sír, sebzett a szívünk, de fel is melegszik. A lelkünk béke száll, a gondolatunk pedig világosabb lett és megszilárdult.”⁸

A siratóasszony tehetsége nem csak a vizuális képek kiválogatásában és azok szimbólumokká kibővítésében nyilvánul meg, hanem a vers „zenei szövetének” finom kivitelezésében is. Az orosz vokalizmusban a verssor (itt az éneksor) magánhangzói „nagyon határozott színesztétikai reakciót váltanak ki: a diffúz jelleg a labilitással és a hiányérzéssel asszociálódik, ugyanakkor a kompakt jellegű sor a stabilitás és a teljesség érzését váltja ki”, írja Kiril Taranovszkij, az orosz vers eufóniájával, és fonetikával foglalkozó tudós.⁹

A kompakt sorokat az A,O,E (oroszul – JE) domináló hangok alkotják. A diffúz sorokban – az U és I hangok dominálnak. Az orosz szövegben az énekesnő a „világteremtés” négy sorát szinte kizárólag a kompakt hangokra építi, valamint a refrént is. Például: „Raj duse raj, szvetlij raj,” ahol A,U,JE,A JE,A hangok képezik a sor tartó pilléreit.

Az énekben emberi hang csendül, – a halál csendjével szemben.

„Az ember hangja a hangjelek sorában egészen különös objektum”, írja Szvetlana Tolsztaja. „A jelentések és a mágikus funkciók összehasonlíthatatlan-

⁷ AVERINCEV 2004. 129.

⁸ AVERINCEV 2005. 132.

⁹ TARANOVSKIJ 1970. 883–884.

nul szélesebb spektrummal rendelkeznek, mint a hangok általában. A hang, mint az ember természetes funkciója „ennek”, a földi, hangzó világnak az ismertető jele, „azzal” a túlvilággal szemben, melyben nincsenek hangok, emberi hangon hallatszó megnyilatkozások. Ezzel együtt az emberi hang az ember szimbolikus szerepeinek szerszáma (az emberi beszéd), mely képes különböző szemiotikai és mágikus, például: védő, elhárító, termékeny, gyógyító funkciót teljesíteni.”¹⁰

Ez a virrasztás első éjszakáján elhangzó szent ének a lélek és a test elválásáról nem tesz csodát, de segít a gyászoló családnak visszanyerni reményét a világ rendjében, a hit igazságában.

Irodalom

AVERINCEV, SZERGEJ

2004 *Poetika ranne – vizantijszkoj literatury* (A korai bizánci irodalom poetikája), St.Petersburg, A B C klassziki (A klasszicum a b c-je) Kiadó

2005 *Drugoj Rim* Amfora, Sznkt Peterburg.

BAJBURIN, ALBERT

1993 *Ritual v tradicionnoj kulture* Nauka, Sznkt Peterburg.

DÁLJ, ALEKSZANDR

1989 *Russzkije narodnije poszlovici* 2. Hudozslesztvennaja literatura, Moszkva.

REZNYICSENKO, JELENA

1994 *Pominaljnije sztihi Szmolenscsini* (Szmolenszk vidék sirató énekei), *Zsivaja Sztarina* 1994/3, 4.

SZEDAKOVA, OLGA

1985 *Szogyerzsatelnij uroveny pohoronngo rituala szlavjan.* Moszkva.

TARANOVSKIJ, KIRIL

1970 *Zvukovaja faktura sztyiha i jejő voszprijatije* In: HÁLA BOHUSLAV szerk. *Proceedings of the sixth Congress of Phonetic.* Praha, 883–884.

TOLSZTÁJA, SZVETLÁNA

1999/a *Obrjadovoje golosenije: lexika, szemantika, pragmatika.* In: *Mir zvucsascij i molcsascij* Indrik, Moszkva 141–142.

1999/b *Zvukovoj kod tradicionnoj narodnoj kulturí* In: *Mir zvucsascij i molcsascij* Indrik kiadó, Moszkva.

¹⁰ TOLSZTÁJA 1999./b . 10.

THE EMOTIONAL AND POETIC SYMBOLS OF SONG: A Russian Vigil Song from the End of the 20th Century

The song analyzed in this paper belongs to the group of songs that are about the separation of soul and body. Its structure is determined by a string of dialogues. Although there is no dialogue between the soul and the body, the mourning woman nevertheless initiates dialogue with the mourners. At the end, she addresses the deceased to say farewell, which is unusual in this particular genre. The dialogue between the grey duck and God is a crucial part of the song. Another peculiar feature is that the song opens with a cosmic vision, evoking visions of the creation of the world. The candle burning by the coffin and the dew in the garden around the house receive symbolic meaning and are connected to the elements of fire and water from which the world was created.

The roads crossing the world are important symbols: these represent both the soul's journey to God, the journey of the duck to God as a messenger of death, while the silken grass overgrowing the roads of the deceased symbolize both the end of the road and the end of life. The central role of the grey duck is a motif clearly inspired by the Finno-Ugric myth, as Russian nuptial and lyric folk songs prefer the swan and the goose. Furthermore, the duck is presented in the song with ducklings, which enriches the semantics of the duck in the song, and suggests that life continues after death.

KOMMUNIKÁCIÓ A HARANGOK NYELVÉN

Kupuszinai példa

A közösségi információközlés legfontosabb megnyilvánulása a beszéd. Az artikulált emberi hang által történő hírközlést megelőzően már a gesztusok is teljes mondatértékű kommunikációs funkcióval bírtak, s bírnak sokszor ma is. A nem emberi hangforrásból származó, hanem bizonyos tárgyak egymáshoz ütügetéséből eredő hangokból egy akusztikus kódrendszert alakított ki minden közösség magának: ilyen pl. a vonatfűtő, az iskolacsengő hangja, a mentőautó szirénájának hangjai stb. Nagyon régi egyezményes hangrendszer éltetői az emberi társadalomban a harangok is, amelyek megszólaltatása nagyobb vagy kisebb közösségekben néha azonos, néha különböző hírértékkel bír. Ahogyan a hadseregben megszólaló kürt, illetve trombita hangja is más és más jelentéssel bír, úgy tud a harangozó is a harangszóval üzenni: figyelmeztetni, hívni, értesíteni. Különleges esetekben bizonyos helyi közösségek a harangszót kénytelenek mással helyettesíteni. Ilyenről tudunk Bona Mihajlović szerémségi származású Ferenc-rendi szerzetes naplójából, melyet a zombori rendházban vezetett a 18. században 1717 és 1787 között. Ő tesz említést a török uralom vége felé a ferencesek által használt *daszkalo* eszközről, azaz egy vastag deszkalap farúddal való ütügetéséről, amelynek tompa hangja nem hallatszott ugyan messzire, de a közösség testvéreit figyelmeztette kötelezettségükre, és az oszmán megszállót sem zavarta.¹ A 12. század óta kötelező harangozás csak ily módon érvényesülhetett abban az időben.

A harangokkal és szavukkal, az általuk közvetített üzenettel s a hozzájuk fűződő kanonizált szakrális és népi hagyománnyal a *campanológia* tudománya foglalkozik.

A harangokkal való ellátottság nem pusztán a templomok, kápolnák, temetők kiváltsága. Lehet harangja egy-egy kastélynak, mellyel pl. ebédre hívják a dolgozókat, lehet a kapubejárat fölött is kisebb harang, amelynek hangja az érkezőkről informálja a házban élőket. De a harangszó szerte a világon a vallásgyakorlásban a leghasználatosabb. Része és rendezője a szakrális időnek, behatárolja azt, s végigkíséri az emberi életet a születéstől a halálig – legalábbis a római katolikus vallású nyugat-bácskai Kupuszina falu közösségében így van.

Kupuszinán 1754-ben építették fel a vert falú templomot, melynek tornya még nem volt, s így mellette két harangláb állott mindegyik egy-egy haranggal, „a nagyobb volt mázsa 6 font, a másik 42 font nehéz. Kalocsán áldották meg őket. A harangokat a község lakosai vették”² – jegyezte fel Kanyó Lajos néhai plébános a 20. század első felében írt feljegyzéseiben. Az 1806 és 1813 között megépült új

¹ MIHALJOVIC 1717-1787. 65.

² KANYÓ 1931. 3.

Szent Anna-templom 32 méter magas tornyát 1843-ban már négy harang lakta. A harangokat a község lakosai vásárolták, s a kalocsai érsek áldotta meg őket. A szentkultusz egyik megnyilvánulási lehetősége éppen a harangok védőszentjének megválasztásában rejlik. Kupuszinán az említett évben Szent Ágostonnak, a Nagyboldogasszonynak és Szent Eleknek az oltalmába ajánlott harangokkal értesítették a katolikus hívőket, míg az öreg harangnak nevezettet már nem használták. Feltételezhetjük, hogy ez utóbbi a régi, kis templom előtti haranglábon álló harangok közül való. Sajnos, a nagyon foghíjas helyi Canonica Visitatio nem szól a védőszentválasztás körülményeiről, így nem tudjuk, hogy miért éppen Szent Ágoston és Szent Elek, a mi vidékünkön éppenséggel kevésbé kultivált szentek lettek harangjaink oltalmazói. Bálint Sándor szerint „Szent Elek a középkor egyik legkedvesebb legendahőse volt... Eljut a népmese világába is... A legenda évszázados kedveltségére vall egy baranyai népmese, amelyet nyilvánvalóan ponyvairodalmi vagy kalendáriumi olvasmány ihletett”³. Szent Elekben az ifjúi szüzesség védőszentjét tisztelték. Az Elek és az Ágoston név kupuszinai vonatkozásáról annyit tudunk, hogy a falu papja az 1830-as években Nagy Elek volt, és hogy a falu jómódú családjaiban korábban, jó száz évvel ezelőtt előfordult még mindkét férfinév, bár azok ma már nem használatosak. De a ragadványnév-kincs még őrzi emléküket, ugyanis az Elek ragadványnév két nagy famíliát is jelöl: az egyik Guzsvány vezetéknevűt, s tudjuk, hogy keresztnévből származóan (az utolsó Elek-származék 2006-ban hunyt el 84 éves korában), míg a másik egy Balogh vezetéknevű családot jelölt, melyet Magyar-Elek néven tartanak számon, s nemrég adták el az utolsó Magyarelek-házat, bár a család egyenes ági leányleszármazottai még élnek Kupuszinán. Az Ágostonból pedig Guszti lett, s ez a ragadványnév az egyik Pópe vezetéknevű módos gazdáéké volt, akiknek tagjai községi és hitközségi elöljárók is voltak. Ma már csak leányági leszármazottaik élnek a faluban, férjük után más vezetékneven. Szent Ágoston és a többi egyház-anya templombeli ábrázolását ugyan a tridenti zsinat előírta⁴, de a 19. században épített kupuszinai templom kegytárgyakkal való felszerelése időben már nagyon távol jár az említett zsinattól. A harangkeresztelésnek ezek csak feltételezései, ugyanis lehetséges, hogy a másutt és másoktól megkeresztelt harangok által a faluba hozott nevek épp a harangok révén váltak használatossá. Szent Elek kevésbé elterjedt tiszteletét minden bizonnyal bővítheti mostani bácskai említése.

A mai templomi harangok közül a legnagyobb 645 kg, míg a legkisebb, a lélekharang 48 kg. A temetőben álló vasszerkezetű haranglábon egy harang van: Ajándékozta Dubacz István és neje Friedrich Mária 1924. Önt. Boditsy Baján. A harang szemközti oldalán pedig egy kis dombormű, amely Szent Mihály arkangyalt ábrázolja mérleggel a kezében. A harangot ajándékozó hitbuzgó házaspárnak köszönheti Kupuszina társadalma még a Nagy utca elején, a hajdani házuk előtt 1902-ben épült közkeresztet, a temetőben álló Nagykeresztet 1910-ből, valamint az asszonynak a Kálvárián lévő stációoszlopokat 1901-ből.

³ BÁLINT 1998. III. 67–68.

⁴ BÁLINT 1998. 268.

A templom harangjai mindennap megszólalnak a katolikus kánonnal szentesített s a közösség által tudott időben. Korábban, amíg az időszámítás kétféle, tavaszi és őszi szokása nem volt felénk honos, addig nyáron reggel négykor s este nyolckor harangoztak Szent György napjától Szent Mihály napjáig, míg a téli időszakban reggel ötkor és este hétkor. A harangozás időpontjának változása mindig a jeles napok előestéjén történt. Ugyancsak régi szokás, hogy az esti harangszó után a lélekharang is megszólal a megboldogultak lelki üdvéért, az éjszakai nyugalom biztosításáért. Hajdan, jó fél évszázaddal ezelőtt nyaranta még este kilenckor is megszólalt a lélekharang, s az idősebbek emlékezete szerint azért, hogy aki a sötétedés beálltakor eltévedt valahol a határban, a harangszó irányában indulva hazataláljon. A harangszó időrendező szerepének megnyilvánulása érhető tetten ebben az esetben is.

Ugyancsak idő- és munkarendező szerepe van a napi három kötelező harangozásnak is. A hajnali, déli és esti harangszóval valamikor a nagyharang szólította imára a kupuszinaiakat. Amióta a most szolgáló (2004) plébános a faluba érkezett, azóta a toronyablakokba szerelt hangszóróból hallatszik ez az imafelhívás. De nem a kupuszinai templom nagyharangjának a hangján, hanem egy idegen templomén, amelyet hozzánk importáltak a hangtechnika fejlődésével. Ezt a harangszót digitális elektronikai műszer indítja és állítja, megkönnyítve így a harangozó munkáját. A falubeliek azonban könnyedén megkülönböztetik a két harangszót, s az eredeti harangzúgást sokkal többre becsülik a hangszóróból kiszűrődőnél. Ugyanígy történt az 1980-as évek közepéig az időjelző harangozás a temetőben is. Amióta azonban nincs a temetőcsősznek állandó lakása a temetőben, azóta ez a napi három harangozás elmaradt.

A római katolikus felekezetű templomokban szokásos a péntek délután három órakor történő harangozás Krisztus kínhalálának emlékére. Ennek a harangozási kötelezettségnek máig rendszeresen eleget tesznek a kupuszinai templomban egy haranggal.

A szakrális idő legfrekvenciáltabb időszaka a szentmiseé, amelyre ugyancsak a harang szólít. A *vasárnapi nagymise* – immár csak egy szentmisét tartanak vasárnaponként, ugyanis a pap más faluban is szolgál – leginkább délelőtt 10 órakor kezdődik. Arra az első harangszó 9 órakor szólal meg a hangszóróból, a második pedig fél tízkor. Mindkettőnek azonos a hossza. A misére történő beharangozás mind a három haranggal pontban 10 órakor történik, de rövidebben, mint a misére szólítás. Aki ez után érkezik a templomba, arra mondják, hogy kiharangozták. Ezeket a harangozásokat minden tősgyökeres falubeli ismeri, és jelentésének megfelelően értelmezi, akárcsak a szentmise részeit megtisztelő, az *evangéliumra* és az *Úrfelmutatásra* történő harangozást is. Amikor vasárnap délután litániát tartanak a templomban, az mindig három órakor kezdődik. Erre első harangoznak kettőkor egy haranggal, másodikat fél háromkor ugyancsak eggyel, s beharangoznak háromkor mindhárom használatban levő haranggal.

A *hétköznapi misékre* hasonlóképpen történik a harangozás, csak éppen negyedórás szünetekkel, s nyáron reggel hétkor, télen fél nyolckor kezdődnek.

Az októberi Mária-ájtatosságot minden este hat órától tartják, vasárnap pedig a rendes délutáni litánián. Az ezen való részvételre először ötkor, másodszor fél hatkor harangoznak, s hatkor beharangoznak. Ez a litánia pontosan este 7 órakor ér véget a harangszóra történő Űrangyala imával.

Imádkozásra szólít a templomban a mindhárom harangból szóló harangszó és a temető harangjának szava *mindenszentek ünnepének* estéjén este 7 és 8 óra között. Ilyenkor negyedóránként 5 perces szünetet tartanak, hogy a harangozó és segítőtársai pihenjenek egy kicsit. Segítőtársra pedig szüksége volt a harangozónak korábban, ugyanis mindhárom harangot nem tudta volna ilyen hosszan egyedül kongatni. Napjainkban pedig az elektronikai műszert „pihentetik” negyedóránként. Ugyanígy harangoznak *halottak napján* is reggel 6 és 7 óra között. Ebben az időben a falubeli hívők mind otthonukban vannak, gyertyát gyújtanak, és elhunyt hozzátartozóik, illetve minden megholt lelki üdvéért imádkoznak. E nap estéjén nincs hangos szórakozás a faluban.

Ünnepi események fényét is emeli a megszólaló harangszó. Így például a hagyományos *feltámadási és úrnapi körmenetet* harangszó kíséri mindaddig, amíg az Oltáriszentség az oltártól távol van, vagyis ameddig a körmenet tart. Ilyenkor mindhárom harang szól.

Az *első áldozáshoz járulás* ünnepi rítusának része a jelölteknek és hozzátartozóiknak a plébánián való gyülekezése. Az onnan a templomi lobogókkal történő indulás felér egy körmenettel. Útjukat a templomig ugyancsak mindhárom harangunk szava kíséri.

A *zarándoklatra indulókat* harangszó kíséri ki a falu széléig, illetve fogadja a zarándoklatról visszatérőket a falu szélétől a templomba érkezésig. Kupuszinán keresztül más közösség zarándokai nem szoktak közlekedni. Régen a koluti zarándokok Doroszlóra menet erre jöttek, itt a templomban megpihentek. Őket is köszöntötte jöttükben-mentükben a harangok szava.

Jelentős történelmi eseményre emlékeztet, imádkozásra szólít a már említett *déli harangszó*, az 1456. évi győztes nándorfehérvári csata emlékére. A csata 550. évfordulóján, 2004. július 22-én rendezett nándorfehérvári (belgrádi) megemlékezésen a kupuszinai népdalénekesek is részt vettek. Az ottani ünnepséget is a harangok szava tette ünnepélyessé, ugyanis a szervezők az elszakadt magyar országrészekből elhozták s megszólaltatták egy-egy város harangjának déli szavát, s a kassai, munkácsi, marosvásárhelyi, verseci, vörösmarti, lendvai harangok az összetartozás, az együvé tartozás szószólói voltak.

Lokális színe van a csak Kupuszinára jellemző több mint száz éves *csütörtök délutáni* harangozásnak. Emlékharangozásról van szó, amely az 1890. október 2-án keletkezett falutűzre emlékezteti a falubelieket. Ugyanis a falu előljárósága a falutűz első évfordulója előtt úgy döntött, hogy ezt a szomorú eseményt meg kell örökíteni, nem szabad feledni, s ügyelnie kell minden kupuszinainak, hogy meg ne ismétlődjön. Ezért rendelték el a falutűz keletkezésének napját és időpontját az emlékharangozással való megjelölésre. Tehát 1891 óta, azaz immár 115 éve minden csütörtökön délután fél négykor megszólal a nagyharang a kupuszinai templomban, s a falubeliek ismerik annak szemantikai értékét.

A harangszó végigkíséri az ember életét is ebben a nyugat-bácskai szórvány-magyarrá lett faluban. Szólít a *szentmisére*, amelyen megkeresztelik; jelzi a *nász-misé*t, amelyen házassági esküt köt; és elsíratja, ha eltávozik az élők sorából. A közösség figyelmének a középpontjában az emberi élet áll, maga a létezés, s ennek megszűnte mindig eseményszámba megy a fogyatkozó-lélekszámú faluban. A halottakért történő harangozás tárgyalását hagyomány beszámolóim végére.

A *halottra való harangozás* a *csendítéssel* kezdődik. Ez a közösségnek szóló híradás arról, hogy egy tagja elhalálozott. Ilyenkor még ma is az igazi nagyharangot kongatja a harangozó, az szólal meg a maga méltóságteljes hangján. Ha ebben a csendítésben egy szünetet tart a harangozó, annak az a jelentése, hogy nő hunyt el, ha pedig kétszer tart szünetet, akkor férfi. A férfiaknak így hosszabb harangozás dukál, s a harangszó teljes és tagolt mondat értékkel bír: meghalt egy férfi. A csendítés után közvetlenül megszólal minden harang, s ez az *első vers*. Napjainkban minden halottnak tíz verset engedélyez a plébános a templomban s tízet a temetőben. Korábban többet is kérhettek a hozzátartozók, s annak árát rendre megfizették. A verseket mindhárom haranggal húzzák három percig. A harangozásért, természetesen, ma is kell fizetniük az elhunyt hozzátartozóinak, s a pénzt a papnak adják, aki ebből a harangozónak is juttat egy kisebb részt. Az 1980-as évek végén egy fiatalon elhunyt asszonyra, a szülők külön kérésére minden negyed órában harangoztak. Ez volt az utolsó ilyen gyakori harangozás halottra. Régen, ha ilyesmi történt, akkor rámondták, hogy *zsiros halott van*, szólnak ám a harangok. A *második csendítés* akkor történik; amikor a pap elindul a temetésre. A háztól való temetések idejéből való harangszó-megnevezés a kíséző. Ez az utolsó harangszó, amikor minden harang együtt szól tíz percig, s ami, a falusiak szerint, mindenkinek jár. Akkor hallatszik, amikor a koporsót a megásott sír felé viszik, vagyis az utolsó úton.

A temetőben is hasonlóképpen történik a harangozás. De ott csak akkor kezdenek harangozni, amikor a holttest már a temető ravatalozó-kápolnájába érkezett. Megjegyzendő, hogy csak akkor harangoznak a temetőben, ha Kupuszinán temetik el az elhunytat. Ettől eltérő eset is történt néhányszor, amikor ugyan nem a kupuszinai temetőben temették el az elhunyt falubelit, de holttestét a vidéki temetőbe való indulás előtt az otthoni temetőkápolnában is felravatalozták, hogy a falubeli ismerősök elbúcsúzhassanak tőle. Ilyenkor harangoznak is a temetőben. Tehát, ha csak a templomban harangoznak halottra, s a temetőben nem, akkor illik tudni, hogy nem a faluban lesz a temetés.

Harangoznak a faluban olyankor is, ha nem itteni lakos halt meg, hanem valakinek a hozzátartozója, aki hírül akarja adni rokona, ismerőse elhunytát. Ilyenkor általában öt verset húznak a toronyban, s a temetőbeli harangozás elmaradása jelzi, hogy nem a faluban van a halott.

Az egyházi hatóság által elrendelt harangozás a megszabott időtartamban történik. Az utolsó ilyen harangozás II. János Pál pápa halálakor történt.

A mostani plébános már nem tesz különbséget a halottak között, és példamutatóan mindenkit eltemet, ha azt a hozzátartozók igénylik. Korábban azonban nem részesült mindenki egyházi temetésben. Akit nem temetett pap, annak ha-

rangozás sem járt. Ilyenek voltak az öngyilkosok, a keresztleetlen gyerekek, az egyházi házasságot nem kötött házások, az elváltak, vagyis a szentségtörésben élők. Őket a temető egy külön részében, az árokparton temették el.

A halott jelzése, vagyis a csendítés nem történik meg a reggeli mise előtt, a vasárnapi vagy ünnepi délelőtti nagymise előtt, sem az esti Urangyala után. Verseket sem húznak az említett időszakokban.

Ha napközben megszólal a lélekharang, az annak a jele, hogy egy nagybeteg súlyos haláltusáját vívja, és a harangszó segítségkérés a közösség tagjai felé: imádkozzanak, hogy a szenvedő beteg kínjai mielőbb szűnjenek, hogy könnyebben haljon meg. Ezt a harangozást mostanság nemigen hallani.

A nagyharanggal szoktak harangozni felhő elé. A terhes viharfelhők közeledtével hosszan szól a harang, a hitbuzgó lakosok ilyenkor imádkoznak, szentelt barkát vetnek a tűzbe. Úgy tartják, hogy mindez segít az esetleg súlyos károkat is okozó felhők szétoszlatásában.

Szerencsére ritkán verik félre a harangot a kupuszinai templomban. Az ilyen fajta harangozás veszélyt, elemi csapást, leginkább tűzesetet jelent, az ilyen tagolt tömondat üzenete: tűz van. Amióta azonban a tűzoltók laktanyájukra felszerelték a szirénát, azóta a keletkezett tűzvészről a szirénahang informál.

A folklór tárgykörébe tartozik már az a népi megfigyelés, hogy ha „vígán szólnak” a halottra a harangok, csengve-bongva, akkor hamarosan lesz ismét haláleset a faluban.

A köznapi tudat szerint harangzúgáskor nem jó sehova sem indulni, meg kell várni annak a befejezését, mert nem lehet tudni, hogy éppen milyen információt közöl a harangszó.

Metakommunikációs folyamat zajlik tehát a harangok nyelvén az emberek között, mert azt nem szabad elfelejteni, hogy a harangot azért mégiscsak az ember szólaltatja meg, ő üzen általa.

Irodalom

BÁLINT SÁNDOR

1998 *Ünnepi kalendárium III.* Mandala Kiadó, Szeged.

KANYÓ LAJOS

1931 *Kupuszina község egyházi legrégebbi története.* Kézirat.

MIHAJLOVIC, BONA

1717–1787 *Dnevnik fra Bone Mihajlovića 1717–1787.* Kézirat, Történelmi Levéltár, Zombor.

ISTVÁN SILLING

COMMUNICATION BY BELLS: An Example from Kupusina

The most important manifestation of conveying information in a community is speech. Before information was conveyed by articulated human voice, gestures had a communicative function on a par with utterances, and this is, for the most part, still true today. Every community devised an acoustic code system of sounds created by the contact of certain objects, such as the chime of bells.

Bells are not merely the privilege of churches, chapels and cemeteries. Castles, for instance, may have bells to summon the laborers for lunch, or a smaller bell may hang above the gates to signal the arrival of guests to the residents. However, bells are most often used in religious practice. Bell chimes form a part of sacred time, at the same time circumscribing and regulating it; and bell chimes also follow human life from the cradle to the grave. Messages may also be conveyed by bells: warnings, summons and announcements.

Folk observations that deduce pending negative phenomena or events from the quality and the acoustic properties of bell chimes are now considered a part of folklore. In such cases, the coordinates that carry message value are the most important (tone, volume, rhythm, etc.).

Bell chimes signal a metacommunication process between people, because we must not forget that the bells are sounded by people, and it is ultimately the people who send messages by the bell.

AZ ÚR LÓTUSZ LÁBAINAK DICSÉRETE avagy a vallásos zene szerepe egy magyar vaisnava közösség életében

„Ó elme, imádd hát az Istent Őt magát,
Számold fel félelmed minden okát
Járulj a szentekhez, kik Hozzá elvisznek
Anyagi léteden így ível át-
Vonzódás irtózat- oly soká kínoztak
Erőtlen életem sem az enyém
Hiába hajszolom éjjelen, s nappalon
Az édes boldogság nem jön felém”

(Részlet a Szomjazó lótusz című magyarra fordított szent énekből)

Érdekes téma a vallást, vallási tevékenységet az öt érzékszerv tükrében vizsgálni. Valamennyi közül talán a hallás által érkező tapasztalatok, az ének, a zene a leggyakrabban kutatott terület, hiszen európai vallási örökségünk, a kereszténység bizonyos ágazataiban is fontos szerepet tölt be a Transzcendenssel való kapcsolatkeresés ezen módja. Az éneklés, a zene azonban nemcsak a kereszténységben, hanem más világvallásokban is lényeges. Mint ahoggy a rendszerváltás után a történelmi egyházak mellett számos kisegyház, vallási közösség is elterjedt hazánkban, – köztük olyanok is, melyek az európai távoli vallásokban gyökereznek – úgy érzem érdekes színfoltot jelenthet a társadalomtudományokban ezen közösségek megismerése, vizsgálata¹. A hinduizmus Gaudiya-vasinavizmus nevén ismert ágazatában, melynek magyar képviselőit a köznyelv – de sokszor a szakirodalom is – Krisna-hívóknak, krisnásoknak² nevez, különösen fontos szerepet tölt be zene, az éneklés. Vallási szertartásaik elengedhetetlen része a kirtana, avagy szent énekek zengése. Magyarországon jelenleg négy különböző vaisnava közösség lelhető fel, melyek közül általában egy, a legnagyobb létszámú és egyben a leglátványosabb ismert. Ők az úgy nevezett ISKCON-os Krisna-hívók, akiket nem nehéz felismerni különleges viseletükről – férfiak esetében *dhóti*, nőknél pedig *szári*-, illetve különféle nyilvános tevékenységeikről, mint például a könyvosztás, ételosztás, nyilvános ének, tánc. Létezik azonban rajtuk kívül három másik, kevésbé látható közösség is, akik részben abban különböznek, hogy a fent említett tevékenységeket nem folytatják – illetve nem a nyilvánosság szeme előtt végzik azokat.

¹ Lásd például: KAMARÁS 2002, 189–215

² Lásd például: KAMARÁS 1998. Mivel úgy tapasztaltam az általam kutatott csoport tagjai nem kedvelik ezt a megnevezést, így nem is fogom őket így hívni esszémben, hanem inkább az általuk preferált vaisnava megnevezést használom.

Esszém tárgyául az egyik legifjabb közösséget választottam, mely az 1990-es évek derekán alakult önálló csoporttá és 2004-ben vált hivatalosan bejegyzett kiségyházzá Magyar Bráhmána Misszió néven. A közösség szegedi *bhaktái* – hívei – körében már több mint két éve vendégeskedem, így volt lehetőségem bekapcsolódni életükbe, részt venni szertartásaikon, résztvevő-megfigyelővé válni közöttük. Jelen esszémben az empirikus kutató szemszögéből igyekszem bemutatni a közösséget, vagyis leírom kutatói tapasztalataimat szertartásaikról, a hívekkel való beszélgetéseimről, majd megpróbálok néhány értelmezési lehetőséget felvázolni, melyek mentén folytatni lehet az itt felvetett téma kutatását. Vajon milyen szerepet tölt be a szegedi közösség életében a zene, az éneklés?

A vaianas közösségek életében a vallási szertartásoknak létezik egy rendje, melyet a különféle magyarországi csoportok mindegyikében ugyanúgy tapasztaltam. A szertartás először is *kirtanával* veszi kezdetét, majd filozófiai lecke következik, melyet a *praszád*, avagy az úgynevezett felajánlott étel közös elfogyasztása zár. Ez a rend a szegedi közösség életében is nyomon követhető. A szertartások – melyeket a közösség tagjai egymás között csak programnak neveznek – az utóbbi időben a hét két napjára csoportosultak: szerdára és vasárnapra. Mivel jelenleg Szegeden nincs állandó *asram* (templom), így a programok a hívek lakásában kapnak helyet. A szerdai szertartások helyszíne állandó, a leckéért is felelős *bhakta* belvárosi otthona, a vasárnapi program helye pedig állandóan változik, mindig más-más *bhakta* látja vendégül a szertartást. Az egyébként profán lakóterületül szolgáló szobák szakralitását ilyen alkalmakkor a bennük található oltár középpontba helyezése adja meg. Az oltár életre hívása számomra az égő gyertyákból és füstölőkből vált nyilvánvalóvá. Általában – bár ez nagyban függ a szoba térbeli elrendezésétől – az oltár köré próbálunk csoportosulni. Miután mindenki megérkezett és leült, még némi halk beszélgetés veszi kezdetét, miközben lassan kiosztásra kerülnek az összefűzött énekeskönyvek és a hangszerek. A hangszerek között találhatók eredeti indiai eszközök is – mint például a *mrdanga*, ami egy ütődob, vagy a *karatalok*, azaz apró cintányérhoz hasonlatos hangszerek – de nyugati hangszerek is, mint például a gitár, illetve egy szegedi magasan képzett zenész házaspárnak köszönhetően a fuvola és a cselló. A *kirtana* kezdetét némi egyeztetés előzi meg a hangszeres *bhakták* között, mely során próbálják összehangolni hangszereiket. Majd a leckét tartó *bhakta* – aki általában az előénekes szerepét is betölti – kijelöli az első éneket, előéneklí az első sorát, majd felcsendülnek a hangszerek és a többi résztvevő éneke is követi az előénekest. Bevallom, a szertartásnak ez a része tetszik nekem a legjobban.

Az énekek általában szanszkritul zendülnek fel, néhány dálnak azonban létezik magyar nyelvű fordítása is, ilyenkor a szanszkrit eredeti után a fordítást is eléneklí. Mivel az énekek kiválasztását leggyakrabban a későbbi filozófiai leckét tartó előénekes végzi, így az énekek rendje nagyrészt az ő személyét, szándékait fejezi ki, mégis érdemesnek tartom megvizsgálni a leggyakrabban elhangzó dalokat. Az utóbbi időben legtöbbször a következő énekek zendültek fel: *Rádha-Krisna prana mora* (Rádha-Krisna az én végső menedémem), *Vaisnava Thákura* (ő egy fontos vaisnava szent és tanító volt) és *Bajahú Re Mana* (Szomjazó Lóbusz). Az

énekek devóciós célt szolgálnak, legtöbbjük azonban filozófiai tanítást is magában foglal. Azon dalokat, melyeknek nincs magyar fordításuk nem szokás elemezni, bár sokszor előfordul a lecke folyamán, vagy a hívekkel való spontán beszélgetés során, hogy kitérünk egy-egy ének tartalmára és hosszabban beszélgetünk róla. Így az idők során némi tudásra tettem szert a fent említett három dal tartalmát illetően is. A *Rádha-Krisna prana mora* egy fohász, amely az isteni pár férfi (*Krisna*) és női (*Rádha*) aspektusának egységéhez imádkozik. Beszélgetések közben kiderült, hogy a közösség életében nagyon fontos célt képez Istennel (*Krisnával*) való lelki szerelmi viszonyba kerülés, melynek jelképe a legendás tehénpásztorlány Rádharáni *Krisna* iránti szerelmi odaadása. *Krisna* és *Rádha* egyesülése pedig azt a vágyott állapotot szimbolizálja, amikor majd a hívek egyéni lelke is képes lesz odaadásából fakadóan ilyen bensőséges viszonyba lépni *Krisnával*. A *Vaisnava Thákura* a címben megjelölt tanítónak szóló fohász, mely az egyéni lélek gyarlóságáról szól, amely oly esendő és gyarló, hogy saját erejéből nem képes az odaadásra, így a tanítómester segítségét és oltalmát kéri. Az énekek létezik magyar fordítása is, melynek utolsó versszaka egy felsorolás, azon kilenc dolgot említi meg, mely az Istenséggel való bensőséges kapcsolat kialakításához szükséges. Ezek között szerepel a *kirtana* is, vagyis a vallásos énekek zengése. Ezen ének emlékezteti a hívőket vallási törekvéseikre és azon eszközökre, melyek rendelkezésükre állnak. A *Szomjazó Lótusz* című dalnak két magyar fordítása van, ezek közül a második – amelyből a kezdő idézet is származik – kötődik ehhez a közösséghez. A szegedi csoport körében nagyon kedvelt ez a dal, mindkét magyar fordítását szokták énekelni. Én azonban itt a második változatot veszem figyelembe, hiszen ez a magyarítás egy, a csoporthoz tartozó *bhaktától* származik. Tartalmát tekintve egyértelműen devóciós ének, mely az ember esendőségére, az anyagi világ ürességére és az Istennel való közvetlen kapcsolat fontosságára emlékezteti a hívőt. Érdekes egy pillanatra elidőzni egy motívumnál, amely a felsorolt dallamok közül ebben fordul elő először. A lótusz szimbóluma fontos szerepet tölt be a hindu vallás több ágában, így a vaisnavizmusban is. Fontos attribútuma *Krisnának* is, akit lótusz lábúnak is szoktak nevezni. Sok könyörgésben és dicséretben szerepelnek az Úr lótusz lábai. A lótusz jelképe megjelenik a szegedi közösség egyik *bhaktájának* nevében is, akit egyszer arra kértem magyarázza meg nekem avatott (lelki) nevét. Azt felelte neve *Krisnára* utal, aki érzékeli a lótuszt, majd hozzátette a lótusz a tisztaság szimbóluma, a tisztaságra utal. (Érdekes megemlíteni, hogy Carl Gustav Jung arról ír egyik tanulmányában, hogy a lótusz a nyugati világ, így a keresztény vallás rózsza szimbólumának felel meg, amely Szűz Máriára utalhat, ezáltal bizonyos értelemben a tisztaságot is jelképezi.)³

³ A kép rózsát ábrázol, ami a lótusz nyugati megfelelője. Az indiai nyelvben a lótusz (*padma*) a tantrikus értelmezés szerint a női ölet jelenti. A szimbólum ismerős lehet, hiszen Buddhát és más indiai isteneket gyakran ábrázolnak lótusz virágon ülve... A mi nyugati misztikusainktól sem áll távol a rózsza anyaölként való értelmezése, mint azt egy, a lorettói litániához tartozó ima is illusztrálja:

„Rózsafüzérvirága, rád örömkönnyet hullatunk
Rózsanap világa, tőled szeretetre gyulladunk
Nap szép fia,
Rózsza magzata, Sugárzó napunk,
Kereszt virága, világod fényen túli fény

Minden ének egyféleképpen fejeződik be; a dallam megtartásával a *Hare Krisna Maha Mantra* zengésébe kezd az előénekes, amelyet többször elismételünk. A *Hare Krisna Maha Mantra* az Istenség neveinek gyors ismétlését, vibrálását jelenti, melynek rendje: Hare Krisna, Hare Krisna, Krisna, Krisna Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama, Rama Hare Hare. Ennek a hangvibrációnak rendkívül fontos szerepe van a vaisnavizmusban, így az általam kutatott szegedi csoport életében is. Ahogy a beszélgetések és a leckék során megtudtam, ez a mantra a Krisnára való emlékezés legjelentősebb és leghatásosabb módszere. A hívők szerint tisztító hatása van és segít abban, hogy az elme ráhangolódjon Krisnára. Ajánlott is naponta többször elvibrálni – ezt nevezik *dzsappázásnak*. Az énekek végére is ezért illesztik, hogy a *kirtana* amúgy is tisztító hatását még fokozzák a filozófiai lecke előtt.

A szegedi közösség életében a *kirtana* általában nagyon kellemes hangulatban telik. Mindenki részt vesz az éneklésben, zenélésben, időnként az előénekes átadja a dalválasztás és az előéneklés jogát más hívőknek is, akik erre igényt tartanak. Úgy tapasztaltam, a közös éneklésnek közösség- és identitáserősítő funkciója is van, – akárcsak a filozófiai leckének – illetve a később elfogyasztott, felajánlott ételnek. Az éneklés emlékezteti a híveket vallási céljaikra, illetve megerősíti őket bennük. A *kirtana* emocionális aspektusai pedig a közösségi érzést erősítik meg, bár elsődleges cél mindenképpen a vallási áhítat elmélyítése. Ahogy az egyik bhakta fogalmazott egy lecke során: az érzékeket nem megtagadni kell, hanem felemelni, átnemesíteni és Istennek ajánlani. Ilyen tiszta formában az érzékek a vallási célok eszközévé válhatnak. Akárcsak a közös éneklés, amely az Istennel való kapcsolat megteremtésének fontos része a szegedi közösség életében is.

Hogy a fentieknél kissé kézzelfoghatóbb képet kaphasson az olvasó a szegedi közösség zenés szertartásairól, leírom tapasztalataimat az egyik programról, melyen részt vettem. Mielőtt azonban belekezdenék jegyzeteim történeté formálásába, szót kell ejtenem kutatásom módszertanáról. Terepmunkám a Clifford Geertz nevéhez fűződő poszt-modern, hermeneutikai irányzat elméleti alapjain nyugszik, ennek megfelelően kutatásom alatt mindig próbáltam tudatában lenni és reflektálni saját szubjektivitásomra, saját helyzetemre a csoportban, ami megmutatkozik az itt következő szertartás sűrű leírásában is, hiszen Geertz nyomán ilyen antropológiai szöveg létrehozására törekedtem.⁴ A szóban forgó szertartásra 2005 tavaszán került sor, szokásos vasárnapi programként az egyik bhakta szegedi otthonában. Akkor már körülbelül egy éve ismertem a szegedi csapat né-

Virágzó tiszta öl, szentséges rózsza,
Mária”.

Egy régi templomi énekben pedig ezt találjuk:
A mennyekben egy rózsaszál
Kinyílt, virágban ál,
A Háromságot fénnel tölti,
Istenünk magára ölti (Junc 1999. 94–95)

⁴ Az irányzat képviselői arra hívták fel a figyelmet, hogy az antropológiai terepmunka eredménye összefügg az antropológus személyével, így szubjektív és ezért érdekesebb a terepmunkát inkább egy szöveg olvasatához hasonlítani, mint objektív, természettudományokból vett módszerekkel leírni. Lásd: GEERTZ 2001, 194–226, vagy CLIFFORD 1999, 494–514.

hány tagját, de ezekre az úgy nevezett belső programokra csak január óta jártam, melyeken csak *bhakták*, illetve az egyik hívő szavaival élve komoly érdeklődők vettek részt, így meglehetősen újnak számítottam.⁵

Amikor megérkeztem körülbelül tízen voltak, mind hétköznapi ruhában, akik közül csak három *bhaktát* ismertem. Megérkezésemkor *hari bol!* felkiáltással üdvözöltek, amely szokásos köszöntés vaisnava körökben, kifejezi a csoport összetartozását és az összejövetel célját: Isten dicsőítését. A köszöntést bátortalanul viszonzottam, hiszen számomra még szokatlan volt kicsit. Egyből a nappali felé tartottam, ahol két *bhakta* a felékesített, gyertyákkal megvilágított oltár körül ült és szanszkrit dalokat énekelt. Zavaromban nem ismertem azonnal fel, hogy a szoba ezúttal szentélyként funkcionál, így csak később vettem észre, hogy mindenki, aki elhalad az oltár előtt letérdel és meghajol. Én ezt elmulasztottam, és később is kissé vonakodtam megtenni, mert olyan szokatlannak éreztem és nem tudtam megtegyek-e egy olyan gesztust, mely számomra oly idegennek tűnt. A többiek nagyon tapintatosak voltak, nem említették a dolgot és nem éreztem úgy, hogy elvárnák tőlem a tiszteletadásnak ezen módját, engem azonban feszélyezett a dolog, hiszen láttam, hogy rajtam kívül mindenki így tesz, itt ez a szokás. Amikor megérkeztem a szobába, a házigazda azonnal adott nekem egy daloskönyvet, mely kék mappába fűzött lapokból állt és főként szanszkrit dalokat tartalmazott, de némely ének mellett ott állt a magyar fordítás is Abhay Narayan Maharádzs fordításában.⁶ Házigazdám mutatott egy másik énekeskönyvet is, ez fénymásolt, spirállal összekötött lapokból állt és volt egy külön magyar dalok névre hallgató alszekciója is. Ezt később a leckét tartó *bhakta nandai daloskönyvként* emlegette.⁷

A kirtana előtt beszélgettünk kicsit. Azok, akiket addig csak látásból ismertem zárkózottnak tündek – igaz én is elég bátortalan voltam –, egy lány kivételével, vele és a házigazdával beszélgettem. Egy lány apró, kézi hangszereket osztogatott és mivel a környezetemben mindenki vett egyet magának, hát kértem én is magamnak valami egyszerűt. Egy *karatalt* kaptam, amit aztán igyekeztem megfelelően csörgetni, ami csak elvéve sikerült, hiszen az énekeket is próbáltam követni. A *kirtanát* a leckét tartó *bhakta* nyitotta meg, ő választotta ki mikor melyik ének zendüljön fel. Két *slókáknént* (szanszkrit versek egy egysége) énekeltük a dalokat, először mindig az előénekes énekelt, majd mi, többiek is. Eleinte szanszkrit dalokat énekeltünk – köztük a *Bajahú Re Manát* és a *Vaisnava Thákurát* –, majd magyarokat a *nandai daloskönyvből*, melyek jobbára szanszkrit dalok fordításai voltak, néhány esetben egy-egy magyar népdal dallamára átköltve. Zengtek az

⁵ Mint később kiderült a *komoly érdeklődő* fogalma a hívek egyéni elbírálása alapján működik, a szertartásokon meghívások alapon lehet részt venni, ami tapasztalataim szerint azon múlik mennyire alakul ki jó kapcsolat a bhaktákkal, illetve mennyire érzik úgy, hogy az illető valóban érdeklődik az általuk követett lelki út iránt.

⁶ Abhay Narayan, akit a bhakták a megtisztelő *maharádzs* címmel illetnek a magyarországi vaisnavizmus egyik meghatározó alakja volt. Fontosnak tartotta az eredeti indiai tanítást belehelyezni a helyi hagyományokba, sok szanszkrit éneket fordított magyarra, sőt, olykor magyar népdalok dallamára írta át őket. Mivel a Magyar Bráhmána Misszió első embere, Bakos Attila eredetileg a Narayan Maharádzs által alapított közösség tagja volt és a két csoport között a mai napig van kapcsolat, megfigyelhető a régi tanítómester hatása ebben a közösségben is.

⁷ Nandafalva Balástya mellett található, Abhay Narayan alapította és a mai napig bhakták élnek ott.

énekek és zengtek a hangszerek is. A kirtana végére én is kissé emelkedettebb hangulatba kerültem, így fogtunk hozzá a filozófiai lecke hallgatásához, melyben a *Bhagavad-Gíta* egyik fejezetét elemeztük, majd *praszád* következett, mely sajtos szendvicsekből állt. Azon az estén én is megtapasztaltam hogyan járul hozzá az éneklés, szent dallamok zengése a szegedi közösség életéhez, miként készíti elő a híveket a filozófiai lecke befogadására.

A vallásos éneklés, zene szerepét a csoportban sok szempontból lehetne vizsgálni, jelen esszé pusztán amolyan bevezetés, témafelvetés. Kutatni lehetne az énekek magyarra fordításának szerepét, mint a közösség inkulturációs törekvéseinek részét, jobban szemügyre lehetne venni közössége erősítő aspektusait, illetve érdemes volna átfogóan vizsgálni a többi érzék szerepét is, hiszen filozófiailag fontos szerephez jutnak átnemesítésük által és én is azt tapasztaltam, hogy mind az ízlelés, mind a szaglás, mind a látás jelentős szerepet tölt be a szertartások során.

Végül két idézettel zárom esszém, melyek a csoport által létrehozott legújabb zenei CD, mely *Belső beteljesülés* névre hallgat, borítóján található. Mindkettő a zene szerepét, célját igyekszik meghatározni:

„A zene nem csak énekekből, dallamokból, vagy szavakból áll, hanem a Nádának nevezett kifinomultabb vibrációból, ami spontán módon megihletti a sejteket és táncra készíti őket. A világegyetem legősibb áramlata ez, ami örömben énekel, és örökön örökre táncol. A transzcendentális szeretettel való találkozás ekstázisában a Náda végül a boldogság óceánjával egyesül. Az áhítatos zene elősegíti, hogy a lelkeségre törekvő ember érzelmi élete az ekstázis felé terelődjön és átélje a belső beteljesülést. Ezen az úton az a fontos, hogy a transzcendentális szeretet felé irányuló odaadás magját elültessük a szívekben.”⁸

„A zene útján kifejezett szeretet a zenén való meditáció. Az áhítatos odaadás útján a zene válik az önmegvalósítás eszközévé”⁹

Irodalom

CLIFFORD, JAMES

1999 Részleges igazságok. *Helikon* 1999/4, 494–514.

GEERTZ, CLIFFORD

2001 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások* Osiris Kiadó, Budapest 194–226.

JUNG, CARL GUSTAV

1999 *Mandala. Képek a Tudattalanból* Édesvíz Kiadó, Budapest

KAMARÁS ISTVÁN

1998 *Krisnások Magyarországon* Iskolakultúra, Budapest

⁸ NÁDA BRAHMA: *Belső beteljesülés*, Mandala-Seva, 2004.

⁹ NÁDA BRAHMA: *Belső beteljesülés*, Mandala-Seva, 2004.

- 2002 Új vallási jelenségek Magyarországon In: Kovács János Mátyás szerk: *Zárva várt nyugat: kulturális globalizáció Magyarországon* Sík Kiadó, Budapest 189–215.

NÁDA-BRAHMA

- 2004 *Belső beteljesülés* Mandala-Seva (zenei CD)

NÓRA BODOSI-KOCSIS

IN PRAISE OF THE LOTUS LEGS OF GOD:
The Role of Religious Music in the Life of a Hungarian
Vaishnava Hindu Community

Sacred music has an important role in every religion. We have an extensive knowledge of the devotional songs and music of Western monotheist religions, thus it is interesting to examine a new religious community of Indian origin from this perspective. My investigations are based on the results of participant observation and conversations with the community members through the course of several years of intensive field work. I present the sacred music of the community through the role it fulfils in religious rituals and in reference to its aspects of inculturation and identity formation.

ÍZLELÉS

ÉTEL, ITAL A HALOTTKULTUSZBAN (RÓMAI KOR)

Horatiusnak szállóigévé vált híres sora a *non omnis moriar* – nem halok meg teljesen,¹ nem pusztán a tehetség dicsőségének szól. Kifejezi egyrészt azt a szilárd meggyőződést is, hogy a spirituális ember halhatatlan, másrészt azt a vélekedést, hogy a lélek egy ici-pici darabja a testben marad a halál után is.² Ugyanakkor a halál mindig valamiféle tisztátalanságot jelent, amelytől meg kell tisztulni.³ A halottkultusz lényegét ezek a tények adják. Kultúrafüggő azonban, hogy e kultuszt milyen rituálé szerint ülik.

Róma temetési szertartását Hugo Blümner foglalta össze az ókori szerzők leírása alapján.⁴ A temetési gyász a haláltól számítva kilenc napon át tartott;⁵ ennek neve *novemdial*. Halotti tort azonban többször ülték ez alatt az időszak alatt. A tisztulási, tisztítási rítusok is étellel kapcsolatosak: a sír megtisztítása egy disznó feláldozása révén történt. Ennek ékes bizonyítékát láthatjuk a sírkövek ábrázolásain, ahol olykor disznófejet vagy combot a háromlábú kis asztalkára fektetve ábrázolnak, (1. kép).⁶ A család megtisztítása céljából ürüt áldoztak. Az áldozati állatok értékes húsát természetesen a lakomán elfogyasztották.⁷ A sírnál tartott tor neve *silicernium*, a halott is étkezik. A halotti lakomát a *circumpotatio* követte, görögöknél a *perideipnon*.

A halott helye a különböző népeknél különböző lehet, például a germánoknál a halottat székre ültetik asztal mellé. Pannoniában is vannak ilyen sírkövek, de a halott nem asztalnál ül (2. kép).⁸ A halott a rómaiaknál is jelen van. Mécsest, ételt és italt készítenek neki. Pannoniában keleti hatásra a lakomázó halott kereveten, az étkezésnél szokásos testtartásban, vagyis félig fekvő – félig ülve, fogyasztja

¹ Vö. Horatius: Carmina III, 30, 6. (HORATIUS 1961. 258. „Meg nem halhatok én teljesen”.- Devecseri Gábor fordítása). Pythagoras tanítása szerint a lélek égi eredetű tűz principium; az éter része; Az éter megvilágítja az ég isteni tüzeit; CUMONT 1922. 95.

² Vö. Tertullianus: De anima 51,1; 51, 4. PL CD-ROM 002 0736A-0738B; gúnyolódik a gondolat, hogy bizonyos lelkek kötődnek a testhez a halál után. A kérdés azonban annál bonyolultabb, semhogy elintézhető lenne Tertullianus gúnyolódásával. Erre példa Nüsszai Szent Gergely műveivel kapcsolatos kutatás, amely szerint „Gergely azt is sugallja, hogy a lélek a halál után sem válik el teljesen a testtől” D. TÓTH 2006. 15. A sír a halott háza, *domus aeterna*: CUMONT 1922. 44–53.

³ A kereszténységben is tisztátalan, mert a halál a bűnbeesés eredménye.

⁴ BLÜMNER 1911. 509. A halott kultusz számtalan más szokásáról lásd EITREM 1915; CUMONT 1922.

⁵ Ez a temetési gyász. A gyászydőszak időtartama attól függött, hogy milyen rokonsági fokú a halott. Házastárs, szülő gyászolása hosszan tarthatott, akár egy életen át.

⁶ Például egy Szentendréről származó sírkövön, Nonius Ianuarius és családja sírköve; a háromlábú asztalkán három kenyér és egy disznócomb látható. A férfi felemelt jobbában poharat tart; RIU 916 képpel; MARÓTI 2003. Kat. Nr. 21.

⁷ Általában az áldozati állatot megvizsgálták, hogy egészséges-e. Ez nem pusztán azért történt, hogy az Istennek ne hitvány állatot áldozzanak fel, hanem azért is, hogy a népet a beteg állat húsának elfogyasztásából adódó kellemetlenségtől megóvják.

⁸ Például RIU 715

az eléje tett ételt, vagy épp issza a pohárból a bort (3. kép).⁹ A vendégek pedig egymás után búcsút vesznek a halottól.¹⁰ Közben természetesen borozgatnak. Ezt a ritust már Homérosz korában a görögök is gyakorolták, és évszázadokon át megmaradt. A XII táblás törvények ugyan tiltották,¹¹ de a tiltás mit sem ért, hiszen *Monnica*, Augustinus édesanyja is gyakorolta ezt a szokást. Ambrosius, Mediolanum püspöke szintén tiltakozott a *circumpotatio* ellen.¹² E szokás nem más, mint a sírok között, illetve a keresztényeknél a *memorae martyrum* között sétáló barátok, rokonok, ismerősök koccintgatása, miközben elbúcsúznak a halottól a temetéskor. A későbbiekben – az emléknapokon – a tiszteletüket fejezték ki épp azáltal, hogy felüdítették a halottat. Akár borkóstolónak is gondolhatnánk, mert a kosarakban kenyeret és bort vittek, és ezt iszogatták, amíg tartott. E cselekmény eredményezte, hogy a gyászolók közül alig maradt valaki józan. Inkább a duhajkodás felé hajlott el a rítus.¹³

A temetést követő kilencedik napon viszont *Manes*-nek, a halottak szellemének mutattak be áldozatot, melyet dokumentáltak is a *Dis Manibus* feliratú sírelékekkel vagy síroltárokkal.¹⁴ Ekkor az ételt tojásból, lencséből készítették megszóva azt.¹⁵ A só kiemelten fontos alkotóeleme az ételnek. Ennél az áldozatnál nem viseltek gyászruhát, amely fekete a rómaiaknál.¹⁶ Sőt az állatok, amelyeket feláldoztak a síri és halotti áldozatoknál, lakománál szintén fekete szőrűek, mert ezek az áldozatok az alvilág isteneinek, szellemeinek szólnak.

⁹ KUZSINSZKY 1934. 79, Nr. 280 Abb. 28. Ha a gyászoló család otthon fogyasztotta el a lakomát, akkor a tricliniumban kereveteken helyezkedtek el. A lakoma *convivium* vagy a görögöknél *symposion* megfelelő rítus szerint folyt; DUNBABIN 1991.121–148.

¹⁰ KIRCHER 1910. 55–56.

¹¹ Leges Duodecim Tabularum összeállítása i. e. 451-ben történt. *Monnica* viszont az i. u. 4. század végén követi a *circumpotatio* gyakorlatát.

¹² V. ö. Augustinus: *Confessiones* VI, 2. PL CD-ROM 32 0719: *Itaque cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pultes et panem et merum attulisset atque ab ostiario prohiberetur; ubi hoc episcopum vetuisse cognovit, tam pie atque obedienter amplexa est, ut ipse mirarer quam facile accusatrix potius consuetudinis suae [0719], quam disceptatrix illius prohibitionis effecta sit. Non enim obsidebat spiritum ejus vinolentia, eamque stimulabat in odium veri amor vini, sicut plerosque mares et feminas. ... Sed illa cum attulisset canistrum cum solemnis epulis praegustandis atque largiendis, plus [0720] etiam quam unum pocillum pro suo palato satis sobrio temperatum, unde dignationem mereretur, non ponebat. Et si multae essent, quae illo modo videbantur honorandae, memoriae defunctorum; idem ipsum unum, quod ubique poneret, circumferebat; – „Midőn afrikai szokásához híven bakkását, kenyeret és színbort vitt a szentek emlékhelyeire és az ajtóállól elutasította őt, jámbor engedelmességgel nyugodott bele, mihelyt megtudta, hogy a püspök tilalmazza ezt a gyakorlatot. Magam is csodálkoztam, milyen könnyedén vált inkább elítélőjévé szokásának, semmint hogy gáncsolója legyen a tilalomnak. Iszákos hajlam sohasem kerítette hatalmába lelkét. Az igazság gyűlöletére nem ösztökelte őt a bor szeretete, mint annyi borban ázó férfit és asszonyt. ... Ha ünnepi falatokkal egy-egy nádkosárákat elvitt anyám, ... magának egyetlen apró serleget készített, hogy az ünnepelésnek eleget tegyen. ... Ha több elhunyt emlékhelyéhez mentek, hogy ott így tisztelegjenek szokásukhoz híven, mindig ezt az egy kis serleget hordozgatta.” (VÁROSI István fordítása. SZENT ÁGOSTON 1974. 131.)*

¹³ V. ö. CUMONT 1922. 55.

¹⁴ Sírők Kapospula-Heténypusztáról (Tolna megye), ahol igen jól láthatók a D M betűk. CSIR U VII (Sz. Burger Alice) Budapest 1991 Kat. Nr. 41. További ábrázolása: a háromlábú asztalkán látható bárányfej, tálaló étel, pohár; az asztalka lábánál pedig a D M betűk, továbbá korszó és kosár láthatók. A férfi felemelt jobbjaiban pohár – búcsú a halottól. A nő kezében tálaló étel. Vö. TOYNBEE 1971.35; CUMONT 1922.47, 72–76, 83.

¹⁵ SEYFFERT é.n.104.

¹⁶ SEYFFERT é.n. 104.

E második halotti tor alkalmával rendezték a játékokat, melyek neve *ludi novemdiales*.¹⁷ A halotti játékok rendezése nem római, hanem etruszk szokás. Tőlük vették át a rómaiak. Ilyennek a leírását olvashatjuk Vergiliusnál, amikor apja, Anchises számára rendezi meg a halotti játékokat a halál évfordulóján.¹⁸ Emléknapnak számított az évforduló, a halottak napja¹⁹ valamint a halott születésnapja. Az ekkor bemutatott halotti áldozat az *inferiae*,²⁰ mely vízből, borból, tejből, olajból, mézből állt. Szokás volt fekete állat vérére a sírra csöpögtetni áldozat gyanánt, de meghinthették olajjal is. Füstöltek, és a sírt virágokkal, koszorúkkal borították. Méceszt gyújtottak a sírokon. A halottaknak ekkor is hoztak élelmet, mindennek előtt babot, lencsét sózva, gyümölcsöt, tojást, kenyeret. Az emléknapon a rokonok a sírnál emléklakomát rendeztek, amelynek szintén tartozéka volt a *circumpotatio*. Az étel a halott jól tartására szolgált, jelezte az életet a halál után is.²¹

A halállal kapcsolatos rítusok közül nem könnyű kiválasztani azokat, amelyek biztonsággal sorolhatók a népi szokások körébe.²² Az eddig felsoroltak többségéről úgy sejtjük, hogy nem pusztán népi gyakorlat, hanem a *hivatalos élet* rítusa. Egyetlen mozzanat van, amely minden tiltás ellenére makacsul élt évszázadokon át, ez pedig a *circumpotatio*, amelyet egyértelműen népi szokásnak kell tartanunk. A továbbiakban csak ezzel foglalkozom.

E szokásban a bor a hangsúlyos. Az ókorban a bor és a kenyér az életet, az életerőt adta.²³ A bor a felüdülést, az életet jelentette és valami módon rokoni kapcsolatban volt a vérrrel.²⁴ Ez az eszme a magyarázata annak, hogy már gyermekek is kaptak bort. A halott pedig sokféle módon érintkezett a borral: ráöntik

¹⁷ BLÜMNER 1911. 509

¹⁸ VERGILIUS 1967. 104–699. (Aeneis V)

¹⁹ A rómaiaknál évente több halottak napja volt: augusztus 24, október 5, november 8; február 21. Ovidius 1952. 533–542. (Fasti II): Szentek a bús temetők: engesztelik azt, aki meghalt, / s hoznak a sírokon is, bár kicsiny, áldozatot. / Nem nagyigényű a holt, nem kell dús áldozat annak, / csak kegyelet; nincs vágy Styxnek a partjainál. / Éppen elég, ha a síremlékre virágkoszorút fonsz; / némi gyümölcsöt is adsz, szórsz kicsi sószemeket. / Egy pár szál ibolyát, s gabonát még borral itatva: / mindezeket tálon tedd le az út közepén. / Többet is áldozhatsz, de a holtaknak elég e kevés is: / rakj tüzet és könyörögi, mondd el a síri imát!

²⁰ CUMONT 1922. 81. Az Inferi a lakóhelye azoknak a lelkeknek, akik szenvednek, akik itt mintegy börtönben lévőek vannak. Az áldozatra ezért van szükség.

²¹ Létezett és létezik a régészek körében az a hipotézis, hogy a keresztények nem tartották meg azokat a szokásokat, amelyek igazolnák, hogy a sír a halott háza. Ennek megfelelően sírjaik szegényesek, vagy épp melléklet nélküliek. Rossana MARTORELLI 2000. ezt a kérdést vizsgálta meg cikkében. Megállapítása, hogy e hipotézissel szemben kételyek támaszthatók.

²² Régészeti megfigyeléseken alapuló egyezések és különbségek felsorolását, valamint ennek értékelését kapjuk Britannia területére: PHILPOTT 1991. A téma szempontjából lényeges, hogy a Britanniában vagy más provinciában tapasztalható helyi szokásokat hová soroljuk. Ezek a római paraméterektől eltérnek vagy eltérhetnek, és a helyi lakosság „hivatalos” felfogásának lehetnek tanúi. Halotti emlékek elemzése által társadalmi rétegek szerint elkülönítve vizsgálja a rítust TOYNBEE 1971. Apotropikus jeleknek, tárgyknak a sírokon való használatával foglalkozik Donatella Nuzzo 2000. Megállapítása, hogy e szokás mélyen gyökerezik, és a keresztények – az egyházatyák tiltakozása ellenére – is megőrzik e szokást. Úgy gondolom, ezt a szokást a népi gyakorlatok közé sorolhatjuk. Cf. YASIN 2002. 11., 17., 3.

²³ KIRCHER 1910. 56; Ábrázolva láthatjuk ezt egy Aquincumból származó sírkövön, ahol a háromlábú asztalkán kenyér és pohár látható – KUZSINSZKY 1934. Nr. 283, Abb. 27.

²⁴ KIRCHER 1910. 74; vö. CUMONT 1922. 52.

a máglyára, behintik vele a sírt, *libatio*-ként beleöntik a sírba, vagy vérral hintik meg a sírt, amint erről fent volt szó. Ez arra is utalhat, hogy olykor a bor és a vér felcserélhető az adott funkcióban. A halottat felüdíti egy korty bor, víz, tej, méz, de mindenek előtt a bor.²⁵ A tény, hogy így vélték és így gyakorolták a mindennapokban, azt a régészeti leletek életszerűen igazolják. Nem ritkák a sírokban azok a mondásos poharak, amelyek jókívánságokat tartalmaznak. Ilyen jókívánság például²⁶: *semper gaudeatis in nomine Dei* – „Örökkön örökké örüljete az Isten nevében”, vagyis váljatok halhatatlanokká!²⁷ Hasonló jókívánságot tartalmaz a dunaújvárosi fondo d’oro felirata: *vivas, Innocenti, cum tuis in Deo*, vagyis „Innocentius, élj a tieddel az Istenben!”²⁸ Egy pécsi poháron a következőt olvashatjuk:²⁹ *pie zészaisz kalósz aei* „ígyál, örökké boldogan fogsz élni”. Hasonló felirat olvasható egy Ságváron talált poháron,³⁰ vagy a szekszárdi *vas diatretum-on*.³¹ Szabadszálláson különös pohár került elő, felirata: *pie zész en onomati Theou meta tón szón pantón <I>echnitou* – „A mesteré (vagyok). Ígyál, élsz az Isten nevében mind a tieddel együtt”.³² E feliratok kivétel nélkül összefüggésbe hozzák az ivást és az életet. A bor élet, mint ahogy a vér élet. Ez jelenti a rokonságot közöttük. Ha felirat nélkül tesz bele a sírokba a poharat, akkor a korsó – pohár leletegyüttes³³ helyettesíti a felirat jókívánságát és jelzi a bor felüdítő szerepét. Ez a lelet a *refrigerium* szimbóluma, amelyet akár ábrázolhattak is, ahogy ezt a II. pécsi festett sírkamrában láthatjuk.³⁴ Azt meg kell jegyezni, hogy a korsó-pohár akár leletként, akár ábrázolásként, pogány szokást mutat; még keresztény környezetben is pogány szokás. Ha ugyan egyáltalán pogánynak minősíthetjük a halál utáni élet biztosítását, az erre való törekvést. Mindenesetre – feltételezésem szerint – e szokásnak az elemzése több jelenség magyarázatát adhatja.

Az *ad sanctos* temetkezés első pillanatra értelmetlen, mint ahogy Augustinus is értelmetlennek tartotta,³⁵ miért használna bárkinek, ha egy vértanú közelében temetik el? E szokás értelmét a *circumpotatio* valamint a vér és a bor éltető ereje adja meg. A vértanú vére éltet; ha a közelében temetkeznek, akkor az annyi, mintha a halott *bort inna*, mintha a vértanú vére járná át. Ugyanilyen a *martyrionok* közötti séta a borozgatással; köszöntik a vértanút, kinek vére éltet.³⁶ Akik Krisztusért haltak meg, azok vére valóban ital és örök életet ad. Így válik a *mensa*, az asztaltoltár a *circumpotatio* helyévé minden egyházi tiltakozás ellenére.

²⁵ KIRCHER 1910. 57.

²⁶ GÁSPÁR 2002. 11. II.a.

²⁷ Vö. CUMONT 1922. 110–127, *SANCTUS*-szá válásról.

²⁸ GÁSPÁR 2002. 12. II.b.

²⁹ FÜLEP 1984. 67, R/192

³⁰ BARKÓCZI 1988. Nr. 159.

³¹ GÁSPÁR 2002. 47. II.b.

³² GÁSPÁR 2002. 44. II.a.

³³ A korsó pohár leletegyüttes előfordulását Tóth Endre gyűjtötte össze; TÓTH 2006. De az újabb kutatás azt is feltételezi, hogy a sírokban vagy a katakombák *loculus*-ai mellett elhelyezett üvegedények együttese is a *refrigerium*-ra utal, lásd DE SANTIS 2000. 240.

³⁴ GÁSPÁR 2002. 32. I.c.

³⁵ Az *ad sanctos* temetkezéséről: *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum episcopum* 3–5. LANCEL 2004. 768–774.

³⁶ Vö. ELIADE 1996. 46–48.

A *martyrion* görög szót a latin népnyelv *ecclesia* névvel fordította, míg a hivatalos nyelv *basilica* nevet adta függetlenül attól, hogy bazilikális építményről van-e szó.³⁷ Így vált hosszú ideig az egykori szent Péter bazilika a *circumpotatio* gyakori színterévé. Ez azonban nem agapé. Az agapé a kenyértörés megünnepléséhez kapcsolódott. A *circumpotatio* azonban mindig a halottkultuszhoz kapcsolódott, és adott esetben a színhelye egy basilica volt. Ennek a népi szokásnak alapja pedig az az hit, hogy a lélek nem hagyja el egészen a testet, amíg az teljesen el nem enyészik. A keresztények ennek a gondolatnak engedelmeskedtek ékesen bizonyítva Augustinus tanítását, hogy a sóvárgó test az érzékek, az érzékelés révén csábít, a lélek pedig megtalálja az ürügyet, hogy a sóvárgást kielégítse. Ilyennek tekinthetjük az „ájtatos” borozgatást.³⁸

Irodalom

BARKÓCZI LÁSZLÓ

1988 *Pannonische Glasfunde in Ungarn*. Studia Archaeologica 9. Akadémiai Kiadó Budapest.

BLÜMNER, HUGO

1911 *Die römischen Privataltertümer*. C.H. Beck, München.

CSIR U

Corpus Signorum Imperii Romani Ungarn

CUMONT, FRANZ

1922 *After Life in Roman Paganism*. Lectures Delivered at Yale University on the Silliman Foundation. New York.

DEICHMANN, FRIEDRICH WILHELM

1970 *Martyrerbasilika, Martyrion, Memoria und Altgrab*. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung 77 144–169.

1983 *Einführung in die christliche Archäologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.

DE SANTIS, PAOLA

2000 *Glass Vessels as Grave Goods and Grave Ornament in the Catacombs of Rome: Some Examples*. In: PEARCE, JOHN – MILLETT, MARTIN – STRUCK, MANUELLA ed. *Burial, Society and Context in the Roman World*. Oxbow books, Oxford 238–243.

D. TÓTH JUDIT

2006 *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben*. Kairosz. Budapest.

DUNBABIN, KATHERINE M. D.

1991 *Triclinium and Stibadium*. In: SLATER, William J. ed. *Dining in a Classical Context*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.

³⁷ DEICHMANN 1970. 144–169. A cikk igen hasznos a különböző nevek használatára vonatkozóan. DEICHMANN 1983. 54–67.

³⁸ LANCEL 2004. 364–365.

EITREM, SOLOMON

1915 *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*. Kristiania, Oslo.

ELIADE, MIRCEA

1996 *Vallási hiedelmek és eszmék története. III.* Osiris kiadó, Budapest.

FÜLEP FERENC

1984 *Sopiana. The History of Pécs during the Roman Era, and the Problem of the Continuity of the Late Roman Population*. Archaeologia Hungarica Series Nova 1. Akadémiai kiadó, Budapest.

HORATIUS

1961 *Összes versei*. Corvina kiadó, Budapest.

KIRCHER, KARL

1910 *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*. Verlag von Alfred Töpelmann, Gießen.

KUZSINSZKY BÁLINT

1934 *Aquincum. Ausgrabungen und Funde. Führer mit einer topografischen und geschichtlichen Einleitung*. Hauptstadtsrat, Budapest.

LANCEL, SERGE

2004 *Szent Ágoston*. Európa könyvkiadó, Budapest.

MARÓTI ÉVA

2003 *Szentendre – Ulcisia Castra – római kori kőemlékei*. Szentendre.

MARTONELI, ROSSANA

2000 *Clothing in Burial Practice in Italy in the Early Christian Period*. In: PEARCE, John – MILLETT, Martin – STRUCK, Manuella szerk. *Burial, Society and Context in the Roman World* Oxbow books, Oxford 244–248.

NUZZO, DONATELLA

2000 *Amulet and Grave in Late Antiquity: Some Examples from Roman Cemeteries*. In: PEARCE, John – MILLETT, Martin – STRUCK, Manuella szerk. *Burial, Society and Context in the Roman World*. Oxbow books, Oxford 249–255.

OVIDIUS

1928 *Publii OVIDII Nasonis Fastorum libri sex*. Ed. Sir J. G. FRAZER, London

1954 *Római naptár. Fasti*. Prométheusz könyvek 12. (Ford. GAÁL László) Budapest.

PHILPOTT, ROBERT

1991 *Burial Practices in Roman Britain. A Survey of Grave Treatment and Furnishing A.D. 43–410. Tempus reparatum*. BAR British Series 219. Oxford.

PL

1993–96. *Patrologia Latina*, CD-ROM Chadwyck-Healey Ltd.

RIV 3 (635–948)

BARKÓCZI László/SOPRONI Sándor: *Brigetio (Fortsetzung) und die Limesstrecke am Donauknie. Die römischen Inschriften Ungarns*. Budapest, Bonn. 1981

SEYFFERT, OSKAR

é.n. *A Dictionary of Antiquities Mythology, Religion, Literature and Art*. With additions by H. NETTLESHIP and J.E. SANDYS London - New York

SZENT ÁGOSTON

1974 *Vallomások*. (Ford. VÁROSI István) Gondolat kiadó, Budapest

TÓTH ENDRE

2006 A pogány és keresztény Sopianae. *Specimina Nova* 20. 49–102.

TOYNBEE, JOCELYN M. C.

1971 *Death and Burial in the Roman World*. Cornell University Press, New York

VERGILIUS

1967 *Összes művei*. (Ford. LAKATOS István) Helikon kiadó, Budapest

YASIN, ANN MARIE

2002 rec. John Pearce, Martin Millett, Manuella Struck: *Burial Society and Context in the Roman World*. *Bryn Mawr Classical Review* 11. 17. Oxford

DOROTTYA GÁSPÁR

FOOD AND DRINK IN THE VENERATION OF THE DEAD IN THE ROMAN ERA

This paper discusses Roman eating customs during the mourning period and memorial days. During purifying rituals, the Romans sacrificed pigs and wethers, eating the meat of the animals afterwards. At their burial feasts, the deceased was also present, eating, and drinking wine. On the ninth day after the burial, eggs and lentils were prepared and salted. Memorial day meals consisted of water, wine, milk, oil and honey. When lamps were lit on the graves, the dead were brought food: beans, salted lentils, fruit, eggs and bread, and the relatives and acquaintances held a memorial feast at the grave. The dead drank water, milk and honey, but were partial to wine. The role of wine was attested by the drinking vessels and glass artifacts found in the graves. The custom and the *ad sanctos* burial make sense in light of the life-giving power of blood and wine. The blood of martyrs had vitalizing power; if the burial took place near a martyr, it was as if the dead were drinking wine, as if the martyr's blood coursed through them. This is akin to walking by *martyrions* and drinking wine; it is a salute to the martyr, whose blood gives life. The blood of the ones who have died for Christ is in fact a drink, and gives eternal life.

A ZSIDÓSÁG BÖJTJEI MINT KOLLEKTÍV TÖRTÉNELMI EMLÉKEZETŐ NAPOK

A böjt tágabb értelemben valamely eredendően szakrális okból eredő önmegtagadás, szűkebb értelemben a táplálkozás korlátozása az ételek fajtáját és/vagy mennyiségét illetően. Meglepőnek tűnhet, de mégis igaznak tűnik azon állítás, miszerint a zsidóság rendelkezik a legrégebben írásba foglalt és a legalaposabban kimunkált böjti előírással: a *kásrut*, a kóserság szabályaival. Írásunkban viszont most csak a történelmi emlékezet és a közösségi, a kollektív böjtök¹ kapcsolatáról kívánunk szólni. Az emlékezésre történő felszólítás vallási parancs, kötelesség, hiszen ekként mondja Mózes halála előtt: „Emlékezzél az ősidőkre, gondolj a nemzedékek éveire...”² A megemlékezés rítusai és liturgiái, közöttük a böjtök, által kiváltott emlékek ugyanis – tartalomtól függetlenül – nem az intellektust célozták meg, hanem a felidézést és az azonosulást. Nem tényeket hívtak elő a múltból, amelyek bizonyos távolságból szemlélhetők volnának, hanem szituációk sorát, amelyekbe az emlékező egzisztenciálisan lett bevonva. A kollektív történelmi emlékezés parancsa a zsidóság kategorikus imperatívusza, a megmaradás egyik legfontosabb tényezője. Mielőtt azonban rátérnénk napjaink hagyományörző zsidósága által tartott böjtnapjainak ismertetésére, szükséges szólni néhány szót a gyökerekről, a kezdetekről. A böjt a bibliai időben egyfajta megalázkodást, alázatot jelentett amint ez több locusból is kiderül.³ Böjtöltek például az isteni segítség kikényszerítéséért,⁴ az Isten általi kinyilatkoztatásra várván,⁵ de mindezek mellett mégis a haláleset alkalmával tartott böjt volt a leggyakoribb. A halott kötelező meggyászolása a ruha megszaggatásával vette kezdetét,⁶ ami nem a fájdalomnak, az önkívületnek akart jele lenni, hanem a megalázkodás egyik formája volt az *elohim*-halott⁷ iránt érzett hódolat kifejezésének. A rabszol-

¹ תענית ציבור = táanit ciburim.

² A szövegben előforduló bibliai idézetek lelőhelye többnyire az IMIT (Izraelita Magyar Irodalmi Társulat) által 1898–1907 között kiadott Biblia (a protestáns kánon szerinti „Öszövétség”), ezért azok a kor helyesírását és szóhasználatát tükrözik. M. V. XXXII,7.

³ Pl.: M. III. XVI,29; M. IV. XXIX,7 és Jesájá LVIII,3.

⁴ Sámuel I. VII,6 és Joél I,14.

⁵ M. II. XXXIV,28 és Dániel IX,3.

⁶ Sámuel II. I,11.

⁷ Az elköltözött lelkeket valamilyen természeti hatalomnak, és mint ilyet isteni lénynek, isteneknek: *elohim*nak nevezi többnyire a Biblia. Közismert a példa, mikor Saul az endori halottlátó asszony segítségével lép kapcsolatba a már halott Sámuel szellemével. Az asszony egy *elohimot* látott „feljönni a földből” (Sámuel I. XXVIII,13), s a király rögtön felismerte benne Sámuel, ki közli vele: „...holnap te és fiaid velem vagytok” (Sámuel I. XXVIII,19). A halott lelke: *elohim*ja a legtermészetesebb módon lát a jövőbe, tehát valami olyat tud, melyet az élők nem. Mondhatni már-már isteni hatalommal rendelkezik, hiszen beeláthat az élők számára rejtett szférába, az eljövendő időbe. De nem a lelkek voltak istenek, hanem a lelkeket is félték és részben úgy is tisztelték, mint az isteneket. Az elköltözött lelkeknek *elohim*mal való jelzése azonban csak képletes szó a Biblia korában, mely azt jelenti, hogy nem emberi lény. Az ősi időkben viszont szó szerint vehették és csak a léleknek istenséggé válásából fejlődhetek

gáknak a korabeli szokások szerint letépték ruháját, vagy sok esetben az alattvalók a király előtt csípőig megmeztelenítették felsőtestüket. A test fedetlenné válásával jelezte az élő, hogy hódoló rabszolgája lesz a halottnak, mert különben, mint *elohim*től, tartania kellett volna tőle. Például *Jesájának*/Ézsaiásnak is ekként kellett jeleznie, hogy az Örökkévaló Egyiptomot Asszíria rabszolgájává teszi.⁸ A gyászoló a megszaggatott, letépett ruha helyébe zsákot öltött magára. E zsák egy durva szövésű, szürkésbarna vagy földszínű, szabás nélküli ruhadarab,⁹ amely megtalálható volt minden háznál, hogy adandó alkalommal felvegyék, mint például egy országos gyász idején.¹⁰ A zsák a kor általános rabszolgaviselete, jele a megalázkodásnak,¹¹ és emellett a böjt elengedhetetlen kelléke.¹² Arra szolgált, hogy a nép megengesztelje, maga iránt jóra hangolja az Istent.¹³ Ugyanígy az *elohim*-lélek megengesztelésének a ceremóniai közé tartozott, hogy az élők a földre vetették magukat,¹⁴ fejüket hamuval, porral hintették,¹⁵ a porba ültek.¹⁶ A földre borulás legáltalánosabb jele volt a megalázkodásnak, így ha a lelket nem *elohim*ként értelmezték volna, akkor érthetetlen lenne ez a leborulás. A porba ülés állandósította és kényelmesebbé tette a leborulást; a porhintés pedig szimbolizálta azt, hiszen a leborulásnál poros lett a homlok. Mindezen cselekedetek a hódolatnak, a megalázkodásnak az akkori korban, az ókorban bevett formák voltak. A böjtölésre szintén tiszteletből és félelemből került sor. Eredete talán arra vezethető vissza, hogy nem mertek addig enni, amíg a halott előttük volt, aki már nem ehetett, vagy inkább addig, míg be nem mutatták az *elohim*ot megillető áldozatot. A böjtölésben a legnagyobb maga megalázás rejlett¹⁷ és így nem ok nélkül böjtöltek a gyászban is.¹⁸ A *Tóra*¹⁹ csak egy böjti napot ír elő,²⁰ de itt nem maga a böjt a lényeges, hanem a tevékenységek, a munka beszüntetése és az engesztelő áldozatok bemutatása. Az „igazi” bibliai böjtnapok²¹ a jeruzsálemi Szentély elpusztulásának történelmi eseményeihez kötődnek, azokra emlékeztetnek, azokat tudatosítják, és őrzik emléküket, Eszter böjtjét²² kivéve. Eszter böjtje azért is rendhagyó, mert ez már a szétszórattatásbeli (görögül: diaszpóra, héberül: *gálut*, jiddisül: gólesz) eseményhez kötődik, tipikus diaszpórai böjt, ott tartották először. A posztbiblikus időben annyira elszaporodtak a böjtök, hogy összeállították mely napokon nem szabad böjtölni, és azzal egy külön könyv: a

ki a halotti kultuszok, amelyek eredetük elfelejtésével fennmaradhattak akkor is, amikor a lélek már nem volt többé *elohim* és a zsidóság nem ismert más istent, mint az Örökkévalót.

⁸ *Jesája* XX,2.

⁹ Kálmán 1937. 314.

¹⁰ *Jirmeja* VI,6; *Ámós* VIII,10 és *Joél* I,13.

¹¹ *Királyok* I. XX,32–33.

¹² *Jesája* LVIII. fejezet.

¹³ *Jesája* LVIII,5.

¹⁴ *Sámuel* II. XIII,31.

¹⁵ *Jezechkél* XXVII,30.

¹⁶ *Míkha* I,10.

¹⁷ *Zsoltárok* XXXV,14.

¹⁸ *Sámuel* II. I,12.

¹⁹ Mózes öt könyvének hagyományos elnevezése.

²⁰ M.III. XVI,29–34; XXIII,27–32 és M.IV. XXIX,7–11.

²¹ *Zehárjá* VII,3;5 és VIII,19.

²² *Eszter* IV,16 és IX,31.

Megilát táánit (Böjt tekercs)²³ foglalkozott. A böjtöket a *Misna* és a *Talmud*²⁴ a *Táánit* (Böjt) traktátusban tárgyalja, melyben pontosan definiálja, részletezi annak szabályait, mikor és hogyan kellett böjtölni. Például böjtölni kellett, ha nem esett idejében az eső, dögvész, földrengés, sáskajárás stb. esetén. A középkorban, főként az európai áskénáz zsidóság körében eluralkodó aszketikus szellem miatt megszorodtak a böjtök. Értelemszerűen a mezőgazdasági jellegű, az Izrael földjéhez kötődő közösségi böjtök megszűntek a diaszpórában és az egyéni böjtök kerültek előtérbe. Napjainkban pedig böjttel is szokás emlékezni a *soára*, az ártatlanul meggyilkoltakra, a zsidóság mártírjaira. A zsinagógában tíz férfi (*minján*) böjtölő jelenlétében a böjtnél szokásos részeket olvassuk a *Tórából*, amelyek Mózes megbocsátást kérő szavait és az új kőtáblákról szóló részeket foglalják magukban²⁵ és így illenek a nap mondandójához. A *háftára*²⁶ *Jesájá* próféta könyvének azon sorai, melyek az igaz megtérésről szólnak.²⁷ A böjtnapok egyben gyásznapiak is (bizonyos mértékben Eszter böjtje a kivétel), a gyásznapiaknak pedig értelemszerűen vannak történelmi okai. A gyász, jellegéből adódóan össze van kötve valamilyen mértékben a bűnbánattal, vezekléssel, megtéréssel. A zsidóság rövidített törvénykódexe, a *Kicur sulhán áruh*²⁸ írja: „A próféták szavaiból kapott parancs, hogy azokon a napokon, melyeken csapások érték őseinket böjtölni kell. A böjtölés célja felserkenteni a szíveket, hogy keressék és meglássák a megtérés útjait, és hogy emlékeztessen a mi gonosz cselekedeteinkre és atyáink tetteire, amelyek olyanok voltak, mint a mi tetteink mostan, amíglen okozták nekik és nekünk mind e csapásokat. S e dolgokra emlékezve térjünk vissza bűnbánattal, hogy megjavuljunk, mint a *Tóra* mondja: „De bevallják bűnüket és atyáik bűnét...”²⁹ Azért tartozik minden ember ezeken a napokon magába szállani, a tetteit megvizsgálni és rossz tetteit szánva-bánva megszüntetni. Nem a böjtölés maga a lényeg, miként az Írás mondja Ninive lakóiról: „Isten látta tetteiket”³⁰, mire azt mondták mestereink – áldás emlékükre! – nem az áll: látta zsákjaikat és böjtjeiket, hanem látta Isten a tetteiket, hogy visszatértek a rossz útjukról. A böjt nem más, mint felkészülés a megtérésre.”³¹ A hagyományait híven őrző

²³ A II. Szentély idejéből 36 olyan napot sorol fel, melyeken valami jó dolog történt a zsidósággal, ezért tilos ekkor böjtölni.

²⁴ A *Talmud* héber szó jelentése: tanulás, tanítás, átvitt értelemben a Bibliából kikövetkeztetett törvényi előírást ismertető és továbbfejlesztő tanítás. A *Talmudban* benne van a posztbiblikus kor zsidóságának egész való élete. A *Talmudot* olvasva látható, hogy mint lesz a gondolat törvénné (*háláhá*), előttünk van a kiinduló alap: a *Tórából* levezetett törvény (*Misna*), majd a kötelező érvényű törvénné válás meghozatali vitájának jegyzőkönyve (*Gemará*). De megtalálható a *Talmudban*, hasonló kvantitativ helyet foglal el az *ágádai* rész, a posztbiblikus kor zsidóságának etikai, ám a Biblián alapuló költészete, filozófiája, mindene.

²⁵ M.II. XXXII,11–14 és M.II. XXXIV,1–10.

²⁶ A *háftára* héber szó jelentése: zárszó, befejezés. A *Tóra* olvasása után olvasott rész a próféták könyveiből, amely valamilyen kapcsolatban van a *Tóra* szövegével.

²⁷ *Jesájá*, LV,6–LVI,8.

²⁸ A *Kicur sulhán áruh* szavak jelentése: Kicsi terített asztal. Rabbi Slomo Ganzfried állította össze ezt a rövidített és mindenki által elfogadott zsidó vallásjogi kódexet a XIX. század második felében, amelyet Singer Leó várpálatai rabbi fordított magyar nyelvre.

²⁹ M.III. XXVI,40.

³⁰ Jóna III,10.

³¹ *Kicur sulhán áruh* CXXI,1.

zsidóság mindmáig így éli meg a börtnapokat, tanulságokat keresve és levonva a történelemből, a történelmi eseményekből, mintegy történelmi emlékeztetőként. Tehát a manapság meglévő és megtartott közösségi börtök arra hivatottak, hogy az utódok emlékezzenek és ne felejtsek el azokat az időket, melyekben rengeteg szenvedés jutott osztályrészül az elődöknek, a zsidóságnak. Három nagyobb csoportra lehet felosztani a kollektíven tartott börtnapokat, melyek felölelik a zsidó történelem meghatározó részét egészen a legutóbbi időkig. Ezek a napok a zsidóság történelmének sarokpontjait, fordulópontjait, meghatározó pontjait jelzik. Az első csoport börtnapjai a jeruzsálemi Szentélyhez kötődnek. Ezek a gyász- és börtnapok azon eseményeket juttatják a későbbi nemzedékek eszébe, melyek a jeruzsálemi első- és második Szentély elpusztulásához vezettek. A Szentély volt a zsidóság szellemi központja, ezen építmény fejezte ki, testesítette meg a nép Istenéhez és országához fűződő kapcsolatát. A Szentély lerombolása a zsidó nép legfontosabb szellemi központjának elvesztését és ezzel együtt önállóságának megszűnését is jelentette. Ezzel kezdődött a zsidóság szétszórásának, a diaszpórának a története. A második csoportba sorolható börtnap már egy diaszpórai esemény, egy csodálatos megmenekülés, az Isten segítségével történt megszabadulás emlékének az ébrentartását és reményt adását szolgálja. A harmadik csoport a régmúlt és a közelmúlt, a minden emberi képzeletet felülmúló iszonyat éveire emlékeztet. A zsidóüldözés, a pogromok végigkísérik a zsidó történelmet, de a XX. század közepén történtek minden addigit meghaladtak. Ekkor történt, hogy most nem pusztán a nép vezetőit, tanítóit, városait, országát és Szentélyét akarták elpusztítani, hanem az egész népet, a kollektív zsidóságot magát akarták kitörölni a világból, az embereket fizikai valójukban. Ezen idők áldozatainak próbálnak emléket állítani ezek a gyász- és börtnapok.

I.

Gedáljá börtje / צום גדליה /

Tisri hónap harmadik napján (közvetlenül a zsidó újév, a *ros hásaná* után) tartják a zsidó közösségek tagjai *Gedáljá* börtjét (*com Gedáljá*). *Jirmejá*/Jeremiás próféta írja: „És a hetedik hónapban eljőve *Jismáél*, *Netánjának* fia és a tíz férfiú, akik vele voltak és megölték *Gedálját*, *Áhikámnak*, a *Sáfán* fiának fiát karddal, kit a babilóniai király helytartóvá tett...”³² *Gedáljá* volt az a férfiú, kit a jeruzsálemi első Szentély pusztulása (ante 586) után a *Júdában* maradt lakosság fölé *Nevuhádne cár*/Nabukodonozor babilóniai uralkodó helytartóvá nevezett ki. Ő a békesség híve volt, próbálta menteni a még menthetőt, de a lázadáspártiak, a Babilónia elleni lázadók a királyi családból származó *Jismáél* vezetésével megölték *Gedálját* (ante 582), és fellázdak. Ezek után a babilóniaiak megtorlása következett és a maradék függetlenség utolsó látszata is szertefoszlott hosszú-hosszú évtizedekig. *Júda* még életben lévő lakosságát fogságba hurcolták, a többiek pedig Egyiptomba menekültek a babilóniai retorziók elől. E börtre mondták bölcseink: „A tanulság

³² *Jirmejá* XLI,1–3.

az, hogy az igaz emberek halála olyan (szomorú esemény) mint a Szentély felégetése.”³³ A böjtnapot *Zehárjá* próféta említi először: „Ezt mondja a Seregek Ura: ...a hetedik hónap böjtje (...) vigalomná, örvendezéssé és kedves ünnepekké lesznek Júda házában. Csak az igazságot és békességet szeressétek.”³⁴ A böjt napkeltével kezdődik és a csillagok feljövetelével ér véget. Tilos bárminemű étkezés és ital fogyasztása.

Tévét hónap tizedike /עשרה בטבת/

Tévét hónap tizedikén (*ászára betévét* vagy másik elnevezéssel a tizedik hónap böjtje: *com ásziri*) böjtlőni szokás a zsidó közösségekben. A Királyok II. könyvében olvashatjuk: „És történt az ő (*Cidkijáhu/Sedékiás*) uralkodásának kilencedik esztendejében, a tizedik hónapban és annak tizedik napján feljött *Nevuhádnecár*, Babilónia királya minden ő seregével Jeruzsálem ellen és táborba szállott ellene és körös-körül ostromtornyokat építettek ellene.”³⁵ *Nevuhádnecár*/Nabukodonozor babilóniai uralkodó ante 605-ben Karkemis-nél legyőzte a Nékó fáraó vezette egyiptomi seregeket és így Júda országa a másik nagyhatalom, Babilónia hűbérese lett. Egy ideig engedelmes alattvaló is volt Júda királya, de újból Egyiptomba vetette bizodalját és ismét csalódnia kellett. *Nevuhádnecár* büntetőhadjáratot indított Júda ellen, megtámadta Jeruzsálemet és ante 597-ben elfoglalta. A királyt: *Jehojáhint*/Joákin és az ország fő tisztségviselőit Babilóniába hurcolta és királynak *Cidkijáhut* nevezte ki. Az otthonmaradottak egy ideig túrték az idegen uralmat, de erősebbnek bizonyult a függetlenség utáni vágy és fellázadtak. A válasz nem sokat késett, mert a babilóniai csapatok ante 587. *tévét* hónap tizedik napján ostrom alá vették Jeruzsálemet és elkezdődött a vég előjátéka, az ország és a Szentély pusztulásához vezető útnak e nap a kezdete. A böjtnapot *Zehárjá* próféta említi először: „Ezt mondja a Seregek Ura: ...a tizedik hónap böjtje vigalomná, örvendezéssé és kedves ünnepekké lesznek Júda házában. Csak az igazságot és békességet szeressétek.”³⁶ A böjtölés napkeltével kezdődik, az étkezés és az ital-fogyasztás tilos. Este, a csillagok feljövetelével ér véget a böjtölés.

Tamuz hónap tizenhetedik /שבעה עשר בתמוז/

Tamuz hónap tizenhetedik napjához (*sivá ászár betamuz*) a zsidó hagyomány (a *Misná*ban vannak összegyűjtve és felsorolva³⁷) sok szomorú eseményt kapcsol, kiemelve annak gyászos mivoltát az idők folyamán:

³³ Talmud, Ros hásaná 18a.

³⁴ *Zehárjá* VIII,19.

³⁵ Királyok II. XXV,1.

³⁶ *Zehárjá* VIII,19.

³⁷ *Misna*, *Táanit* IV,6.

Mózes ekkor törte össze a kőtáblákat mikor meglátta az „aranyborjú” körül táncoló tömeget, lejővén a Szináj-hegyről.³⁸

E napon szűnt meg az áldozatok bemutatása az első Szentély ostromának idején ante 586-ban. (Voltak oly bölcsek, kik úgy vélekedtek, hogy ez a második Szentély ostromának idejében, tehát 70-ben történt.)

Ekkor állítottak egy bálványt a jeruzsálemi második Szentélyben. (Valószínűleg ez a hasmoneusok-felkelését megelőzően az ante II. században történt, mások szerint ez az első Szentély idejében Menáse uralkodása alatt (ante 686–642) történhetett.)

Áposztemosz e napon égetett el egy Tórát. (Minden bizonnyal ez is az ante II. században történhetett.)

A második Szentély idejében ekkor törték át Jeruzsálem falait a római csapatok, 70-ben. (Júdeában a rómaiak elleni harcok Neró idejében, 66-ban kezdődtek, aki legjobb hadvezérét Vespasianust, a későbbi császárt küldte a lázadás megfékezésére. A hősiek ellenállás dacára a római légiök győzelmesen vonultak az ország belseje felé és elkezdtek Jeruzsálem ostromát. Az új fővezér, Titus «Vespasianus fia és későbbi utóda a császári trónon» légioi hódították meg végül is Jeruzsálemet. Az ostrom idején sikerült kijutnia a városból Rábbán Johánán ben Zákájnak és létrehoznia Javne városában a zsidóság fennmaradását, továbbélését biztosító tanházát, iskoláját.)

A böjtnapot Zehárjá próféta említi először: „Ezt mondja a Seregek Ura: A negyedik hónap böjtje (...) vigalomná, örvendezéssé és kedves ünnepekké lesznek Júda házában. Csak az igazságot és békességet szeressétek.”³⁹ E napon napkeltétől a csillagok feljöveteléig böjtölnek a zsidó közösségek tagjai, tilos az étkezés és az italfogyasztás.

Áv hónap kilencedike /ששעה באב/

Áv hónap kilencedike (*tisá beáv*) a zsidóság legnagyobb gyász- és böjtnapja. A hagyomány szerint e nap mindig is szerencsétlen nap volt a zsidóság számára az idők folyamán, sok tragikus esemény történt áv kilencedikén.

Bölcseink szerint ekkor határozta el az Örökkévaló, hogy nem mehetnek be Kánaán földjére az Egyiptomból kivonult zsidó törzsek, hanem negyven évig kell a sivatagban bolyonganiuk míg megszületik és felnő az új generáció, akik elfoglalhatják már a nekik ígért országot. Ez volt a büntetésük, mert kételkedtek az Örökkévaló ígéretében, hittek a kémelek jelentésének és: „...az egész közösség fölkelt, jajveszékelt, sírt azon az éjszakán.”⁴⁰ A *Talmud* írja: „Ti most ok nélkül sírtok; de eljön az idő amidőn majd lesz okotok sírni e napon! Akkor határozottatott

³⁸ M.II. XXXII,19.

³⁹ Zehárjá VIII,19.

⁴⁰ M.IV. XIV,1.

el, hogy a Szentély ugyanazon a napon, *áv* hónap kilencedikén fog elpusztulni, hogy az a nap örök időkre a sírás napja legyen.”⁴¹

A hagyomány szerint ezen a napon gyújtották fel a jeruzsálemi első Szentélyt ante 586-ban, a város elfoglalása után a babilóniai seregek. (A Királyok II. könyve ezt *áv* hetedikére;⁴² *Jirmejá*,⁴³ Josephus Flavius⁴⁴ és a *Talmud*⁴⁵ is *áv* hónap tizedik napjára datálja, de a *Misna /Toszefta/* szerint⁴⁶ ez nem ellentmondás, mert az időpontot a szerencsétlenség kezdetére kell rögzíteni.)

A *Misna* szerint:⁴⁷

E napon gyújtották fel a babilóniai fogságból hazatértek által felépített és *Hordosz/Heródes* uralkodása alatt átépített második Szentélyt, a Jeruzsálemet elfoglaló Titus vezette római légiónak 70-ben.

A *Bár Kohbá/Bár Koszibá* felkelés végén (135-ben) e napon foglalták el *Betér* (*Bétár, Bét-Ter*) várát, a felkelők utolsó erősségét a rómaiak.

E napon rombolták le a földig Jeruzsálem városát és szántották fel helyét Turnus (Tineius) Rufus, Júdea tartomány római helytartójának utasítására a *Bár Kohbá/Bár Koszibá* felkelés leverése után. (A város új neve Aelia Capitolina lett és zsidók nem lakhattak, nem költözhetek Jeruzsálem városába.)

A történelem tanúsága szerint:

1290-ben ekkor rendelték el a zsidók kiűzését (három hónapos határidőt hagyván nekik) Angliából I. Edward király parancsára.

1492-ben e napig kellett a zsidóknak elhagyniuk Spanyolországot, Aragóniai Ferdinánd és Kasztíliai Izabella uralkodásának idejében, Torquemada főinkvizitor sugalmazására.

1942-ben ekkor kezdődött a varsói gettó lakóinak folyamatos deportálása Treblinkába, elpusztításuk helyszínére.

Áv hó kilencedike teljes böjtnap, a böjtölés napnyugtától a másnapi csillagok feljövételéig (kb. 25 óra) tart, és az alábbi tilalmak lépnek életbe:

- Tilos az étkezés és az italfogyasztás.
- Tilos bőrcipőt viselni, mely a régi időkben a kényelem és gazdagság ismérve volt.
- A tisztasági mosdáson kívül tilos fürödni, mosakodni.
- Tilos bármilyen testápolószert használni.
- Tilalmas a házastársi érintkezés.

A böjt előtti utolsó étkezésnél szokás gyümölcsöket és hamuval meghintett tojást⁴⁸ enni. A zsinagógába vászoncipőben, papucsban mennek, ahol egy gyer-tya ég a terítőjétől megfosztott előimádkozói asztalon. Az egész zsinagógában

⁴¹ Talmud, Táánit 29a.

⁴² Királyok II. XXV,8–9.

⁴³ *Jirmejá* LII,12.

⁴⁴ Josephus Flavius: Zsidó háború. VI. könyv, IV,5.

⁴⁵ Talmud, Táánit 29a.

⁴⁶ *Misna /Toszefta/, Táánit IV,10.*

⁴⁷ *Misna, Táánit IV,6.*

⁴⁸ A tojás a gyász jelképe, a néma fájdalomé, hiszen a zsidó gyászoló temetés utáni első étkezéséhez hozzátartozik a tojás, mint az élet forgandóságának szimbóluma: a születés-halál-feltámadás jelképe.

félhomály van; a frigszekevényen nincs már a díszes kárpit és a Tóra-felolvasó asztalon sincs már terítő; mindenki megfordított széken, padon vagy a földön ül és fojtott, kántáló hangon, a hagyományos dallamon olvassák a Siralmak könyvét (*Megilát éhá*). A felolvasás után gyászénekeket (*kinot*) mondanak,⁴⁹ majd köszönet nélkül, halkan távoznak. A Tórából Mózes figyelmeztetéseit, feddő szavait olvassák, hogy milyen csapások is várnak a népre ha elfordulnak az Örökkévalótól.⁵⁰ A háftára *Jirmejá* könyvének azon mondatai, melyek a Szentély pusztulásáról szólnak.⁵¹ Sok közösségben ilyenkor kimennek a temetőbe és felkeresik az igaz emberek (*cádikim*) sírjait, kérve közbenjárásukat érdekükben az Égi Bíróság előtt. E napon nem szokás dolgozni, kezet fogni, egymást üdvözölni. Tórát sem tanulnak, mert az megörvendezteti az ember szívét, hanem Jób könyvét és a *Talmud* gyászolóknak, böjtölőknek szóló fejezeteit olvassák. Volt oly hagyomány néhol, hogy a gyerekek a Siralmak könyvének olvasása és a *kinotok* mondása közben bogáncsot, számartövist dobáltak a kegyelettevők közé. A szomorú nap után, *áv* hónap tizedikén délig szokás még, hogy nem esznek húst és nem isznak bort mert a hagyomány szerint a Szentély egészen addig égett. A böjtnapot *Zehárjá* próféta említi először: „Ezt mondja a Seregek Ura: ... az ötödik hónap böjtje (...) vigalomná, örvendezéssé és kedves ünnepekké lesznek Júda házában. Csak az igazságot és békességet szeressétek.”⁵²

II.

Eszter böjtje /תענית אסתר/

A *purimot*⁵³ megelőző napon vagyis *ádár* hónap tizenharmadik napján tartják e böjtöt (*táánit Eszter*) a zsidó közösségek tagjai. E böjtöt arra való emlékezésül rendelték el bölcseink megtartani, hogy Perzsiában, *Áhásvéros* (ante 486–465) király uralkodása alatt főminisztere: (*Hámán*) elhatározta, hogy elpusztítja a birodalomban élő összes zsidót. Mikor ez a terv *Eszter* királynő tudomására jutott, elrendelte a *Susánban* (Szúza, a Perzsa Birodalom egyik központja) élő összes

⁴⁹ A gyászénekeket (*kinot*) tartalmazó könyvecskét, füzetet általában egyszerű, olcsó kivitelben készítik, mert ha eljő a *Másiáh* (Messiás), akkor úgyis felépül a Szentély és nem lesz ezekre a továbbiakban szükség.

⁵⁰ M.V. IV,25–40.

⁵¹ *Jirmejá* VIII,13–IX,23.

⁵² *Zehárjá* VIII,19.

⁵³ A *purim* szó jelentése: kockavetés (kockajáték) vagy sorsvetés (sorsjáték).

Az ünnep történelmi hátterét *Eszter* könyvéből (*Megilát Esztér*) ismerhetjük meg, mely szerint az ante 470-es években *Áhásvéros* (görögösen: Xerxes) király uralkodásának idejében az *ámálék* népből származó főminiszter, kinek neve *Hámán* volt, el akarta pusztítani a Perzsa Birodalom minden zsidó lakóját. Azonban a zsidó *Mordeháj* nevelt lánya (*Eszter*) megghiúsította *Hámán* gonosz tervét és megmentette népét a pusztulástól. A kockavetéssel megállapított napon (*ádár* 13) nagyot fordult a kocka és a zsidók fegyverrel a kézben védték meg magukat és számoltak le ellenségeikkel, majd ahogyan *Eszter* könyvében olvashatjuk: „...a vidéki zsidók, kik nyílt városokban laknak, megülik *ádár* tizennegyedik napját örömmel, lakomával, ünnepnappal s ajándékokat küldve egymásnak.” (*Eszter* IX,19.) A *purim* a sok gyásznappal, mely a zsidóság több évezredes történelmét kíséri, mellett egy igazi hamisítatlan örömnappal.

zsidónak: „...ne egyetek és ne igyatok három napig se nappal, se éjjel...”⁵⁴ Eszter a böjtölés révén remélte az életbemaradást, mely akkor és ott valóban bekövetkezett és megmenekültek a zsidók. A böjt napkeltekor kezdődik és napnyugtával ér véget. Tilos az étkezés és az italfogyasztás.

III.

Sziván hónap huszadika /כ" טיוו/

Sziván hónap huszadikán (*káf sziván*) több szomorú esemény is történt, ezért e napot a hagyományokat szigorúan őrző zsidóság böjt- és gyásznapként tartja meg, közöttük a magyarországi ortodox zsidóság is. A nap elnevezése ezért: *táánit lezihron hákedósim* (böjt, emlékeztetőnek a szentekre /mártírokra/).

1171. május 26-án/4931. *sziván* 20-án halt mártírhalt a franciaországi Blois város zsidó közösségének nagy része, mert egy keresztény gyermek meggyilkolásának hamis vádja miatt a megkeresztelkedés és a halál választás elé állítván őket, legtöbbjük a halált választotta. *Rábbenu Tám*⁵⁵ rendelte el a franciaországi zsidó közösségeknek először az e napról történő megemlékezést és a böjtöt.

Az 1648–49-es lengyelországi és ukrainai pogromokra emlékezvén a lengyel zsidóság számára is böjt- és gyásznap ez a nap, melyet 1650-ben Lublinban rendelt el a Négy Tartomány Tanácsa (a lengyel zsidóság egészének legmagasabb irányító testülete).

A magyarországi és az e területről elszármazott ortodox zsidóság ekkor emlékezik meg az európai zsidóság hatmilliónyi áldozatáról, közöttük a magyarországiakról is. Aki nem tudja mártír-hozzá tartozója pontos halálozási napját az ekkor emlékezik meg kegyelettel róla.

A közösségek tagjai napkeltétől napnyugtáig böjtölnek, tilos az étkezés és az italfogyasztás.

Szokás emlékmécseseket gyújtani, zsoltárokat mondani és emlékezni.

Az áldozatok és a hősiesség napja /יום השואה והגבורה/

Az áldozatok és a hősiesség napja, héberül: *jom hásoá vehágvurá* szavak pontos jelentése: a katasztrófa és a hősiesség napja. Főleg a diaszpórában a rövidebb alakot szokás használni, a *jom hásoát*: a katasztrófa napját. A *soá* szó, mely a Bibliából ered, több jelentéssel bír, pl.: szerencsétlenség, csapás, vész, megsemmisítés, miként *Jesájá* könyvében⁵⁶ vagy a *Zsoltárokb*⁵⁷ is olvashatjuk. E napnak a másik, a nyilvánlagban jobban ismert elnevezése: a holokauszt napja. A holokauszt szó

⁵⁴ Eszter IV,16.

⁵⁵ *Rábbenu Tám* a XII. században élt jelentős *Talmud* és *Tóra* kommentátor. *Rabbi Slomo Jichákinak/RÁSI* (1040–1105), a legjelentősebb *Tóra* és *Talmud* kommentátornak egyik unokája volt.

⁵⁶ *Jesájá* X,3.

⁵⁷ *Zsoltárok* LXIII,10.

szintén a Bibliából, annak görög nyelvű fordításából (Szeptuaginta) ered.⁵⁸ E helyeken e görög szó égő- vagy egészen eléggő áldozat értelemmel bír és átvitt értelemben azt jelenti: „ami tűzben pusztult el.” Másik, csak Izraelben használt neve e napnak: *jom hásoá umered hágetáot*, a katasztrófa és a gettófelkelés (emlék)napja, mert 1943. április 19-én (5703. *niszán* 14-én) a varsói gettóban megkezdődött a közel egy hónapig (május 15-ig) tartó kilátástalan, de mégis hősiességgel végződő harc *Mordeháj* Anielewicz és *Jichák* Zuckermann vezetésével, a német csapatok ellen. A felkelés elbukott, de a gettó halálraítélt zsidó lakói megmutatták hősiességüket és fegyverrel kezükben haltak meg. Az áldozatok mellett e hősiességre is emlékeztet ez a nap, melyet Izrael Állam parlamentje, a *Kneszet* nyilvánított emléknappá és rendelt el megemlékezést *niszán* 27-én, mert 1943. május 3-án (*niszán* 27) ölték meg a németek a felkelés vezetőit. Az országos megemlékezést Jeruzsálemben tartják a *Jád Vásém* emlékhelyen, mely egyben múzeumi és oktatási központ is. E komplexumot 1953-ban alapították a meggyilkoltak emlékét megőrizni és emlékeztetni a későbbi generációkat a népirtásra. E napon Izraelben zárva vannak a szórakozóhelyek, nincs színház- és mozi előadás. Szokás emlékműcseseket gyűjtani, börtölni, gyászimákat mondani és a megöltek neveit felolvasni. Ekkor tartják az „Élet menete” zárandokutat is Auschwitz-Birkenauban a világ zsidó fiataljainak részvételével, demonstrálva hogy a nácik terve a zsidók elpusztítására nem sikerült és megemlékeznek ott is a meggyilkolt elődökről. Izraelben az állami zászlót félárbocra engedik; az államfő és a miniszterelnök jelenlétében 6 fáklyát gyújtanak meg a 6 millió elpusztított zsidó emberre emlékezve a *Jád Vásém*ben; és délelőtt 10 órakor két percre, a szirénaszó alatt, megáll az élet és mindenki némán, fejet hajtva emlékezik az áldozatokra. A holokauszt (*soá*) következtében az akkor élt zsidóság egyharmada elpusztult, meggyilkolták és a megmaradt közösségek addigi szerkezete is teljesen átalakult, a vezető szerepet az észak-amerikai és a palesztinai zsidóság vette át az európai zsidóságtól még Izrael országának megalapítása előtt.

Irodalom

BIBLIA – תנ"ך

1994 Teljes, kétnyelvű (héber-magyar) *Biblia* két kötetben. Makkabi kiadó, Budapest (Az IMIT 1898-1907 között kiadott Bibliája a héber szöveg betoldásával)

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA

1997 (CD version)

FLAVIUS, JOSEPHUS

1999 *Zsidó háború*. Talentum kiadó

GANZFRIED, SLOMO

1988 *Kicur sulhán áruh* MIOK, Budapest

⁵⁸ Pl.: M.I. VIII,20 és Zsoltárok LI,21.

JUDAIC CLASSICS LIBRARY

2001 Version 2.2 (CD)

KÁLMÁN ÖDÖN

1937 *A gyászruha színe a zsidóknál.* IMIT Évkönyv. Budapest.

OLÁH JÁNOS

2000/2001 *Gyász a zsidó hagyományok szerint a bibliai- és a talmudi időkben, valamint napjainkban. Kharón Thanatológiai Szemle V. évf. 2000–2001/tél*

TANACH PLUS – YOUR DIGITAL LIBRARY /CD

JÁNOS OLÁH

THE JEWISH FASTS AS COLLECTIVE HISTORICAL MEMORIAL DAYS

Some Jewish fasts serve to remember and to remind, in this way, the memories evoked by the rites and liturgy of remembering, regardless of content, are not aimed at the intellect, but at evocation and identification. They do not merely call upon facts from the recesses of the past; they evoke a series of situations, and draw in existentially those who partake in remembering and in fasting. Days of mourning are also days of fasting, which comprise a considerable part of Jewish history, as these days denote the cornerstones, turning points and definitive points of their history. The majority of fasting days are linked to the Temple in Jerusalem, which was destroyed nearly two thousand years ago. The Temple was the intellectual center of the Jewish people; this building symbolized the people's relationship with God and the land God had given them.

The destruction of the Temple meant the loss of the intellectual center and, consequently, of independence for the Jewish people. This is followed chronologically by the diasporic or dispersion fasts, among them the fast of Esther, which comes before the genocide of that era; this is followed by memorial days in remembrance of the pogroms of the Middle Ages, and finally comes the recent past, which evokes horrors beyond human imagination. Pogroms have always been present in Jewish history, but the events of the 20th century overshadowed them all. It was then that others wanted not only to destroy the Temple, the land and the cities, and kill the leaders and mentors of the Jews, but to wipe the whole Jewish race off the face of the earth.

„AZ ÉRZÉKEK MEGTISZTÍTÁSA” Adalékok a keresztény böjt történetéhez

A böjt fogalma

A νήστεια görög szó koplalást, böjtölést, nem evést jelent. A latin megfelelője ieiunium: nem evés, koplalás, éhség, böjt, böjtölés. A szanszkrit abhōdjana egy üres és száraz állapotot fejez ki. A héber sūm, arab saum szó ezeken felül a testi funkciók szüneteltetését, leállítását is jelzi, a táplálékfelvétel mellé értve a szexualitást is.¹ A magyar böjt szó Buhtus személynév formájában először 1211-ben bukkan fel, 1372 után / 1448 körül „beytfew seredara viradolan” ill. „bewytrewl” grammatikai funkciójú szuffixummal ellátott alakban a Jókai kódexben fordul elő. Eredete és etimológiája ismeretlen.²

Mindezek figyelembe vételével azt mondhatjuk, hogy a böjt tudatosan és önkéntesen az egyébként szokásos szilárd, vagy folyékony táplálékfelvétel teljes, vagy részleges leállítása vallási, vagy kultikus okokból, egy meghatározott alkalmal, vagy periodikus ismétlődéssel.³

Vallástörténeti vonatkozások

A böjt számos vallásban megtalálható. Egyik legősibb motívuma a rossz elhárítása és a megtisztulás. Már Plutharkhosz beszél arról, hogy a böjt a gonosz démon elhárítására szükséges. A primitív vallásokban a sámán, vagy a gyógyító ember böjtöl, hogy mágikus erőre tegyen szert az istenségnél. Böjtöltek a harcok az ütközet előtt, a vadászok a vadászat előtt, a szülők gyermekek születése előtt, a fiatalok a felnőtté avatási rítus előtt, a jegyesek a lakodalom előtt, az áldozópapok az áldozat bemutatása előtt. Minden új életszakaszt egy hosszabb-rövidebb ideig tartó általában teljes böjt, megtartóztatás vezetett be. Voltak, akik a húsfogyasztást azért tiltották, mert úgy gondolták, hogy a megölt állat húásával annak démoni lelkét is magukhoz veszik. Mások csak bizonyos állatfajták fogyasztását tilalmazták. A mágusok a kecskehúsban epilepsziát okozó betegség-démont, a disznóhúsban bőrbetegséghez vezető és nemi vágyat fokozó démont hittek, ezért ezeket tabuként kezelték. A püthagóreusok a bab fogyasztását utasították el mondván, hogy a babban az elhaltak lelkei lakoznak, és ezek nyugtalan és gyötrelmes álmokat okoznak.

¹ HALL – CREHAN 1983. 42.

² „böjt” In: BENKŐ 1967 359–360.

³ PAUS 1995. 1187.

A böjt fontos eszköz volt az ókori filozófiai iskolák életcéljának eléréséhez is. A cinikus *εγκρατεία* (önuralomra törekvés), a sztoikus *ευδαιμονία* (a belső szabadságban megvalósuló boldogság), az epikureus *ἡ'έδονή* (a zavartalan lelki nyugalom) ideálja elképzelhetetlen a böjt nélkül.⁴

Egyébként a beavatási böjt gyakorlata nem csak a primitív népeknél jelenik meg, gondoljunk csak a keresztelési szertartás ördögűzésére, vagy az áldozás és a papszentelés előtti böjtre.

Vallástörténeti szempontból a böjt egy másik dimenziója úgy tárul fel, mint egy eksztatikus, vagy prófétai állapotra való előkészület. Az indián varázsló éhez, hogy álomban kapcsolatot vegyen fel a védőszellemmel, a kínai áldozat bemutató pedig azért, hogy őseivel kerüljön összeköttetésbe. A misztériumvallások az inkubációt gyakorolták: az istenség szentélyében aludtak, hogy üdvhozó, megvilágosító álomban részesüljenek. A muszlim hívó hívó az erő éjszakájának időpontjában böjtöl (amikor Mohamed az első kinyilatkoztatást megkapta) hogy különleges áldásban részesüljön.

A nagy vallásalapítók mind böjtöltek legalább egy hónapot, mielőtt küldetésüket beteljesítették: Mózes a Sinai hegyen 40 napot és éjszakát (Kiv 34,28), csakúgy, mint Illés (1Kir 19,7), Jézus a pusztában böjtölt nyilvános működése megkezdése előtt (Mt 4,1) Mohamed a Hira hegyen, mielőtt a Korán kinyilatkoztatott neki, Buddha a Bodhi fa alatt, mielőtt megvilágosodott.⁵

A böjt a gyásznak is kísérőjévé vált. Az egyiptomiak böjtöltek a fáraó halálakor, Homérosznál olvassuk, hogy Priamosz böjtölt Hektor halála után. A kultikus gyászböjt mintájává vált a Déméter kultusz azon mozzanata, amikor Déméter Hádész által elrabolt lánya Perszephoné keresésére indulása tíznapos böjtöt tart és mondja: „böjtöltem és keletre ittam” (ez utóbbi egy árpalisztból, reszelt sajt-ból és mézből álló borral felöntött italkeverék volt).

A böjt a bűnbánatnak is nyomatékot ad. Különösen az Ószövetségben találunk erre sok példát.

Böjt az Ószövetségben

Az Ószövetségben a böjt a lélek megalázkodása Isten előtt (Lev 16, 29–31: az engesztelés napjának leírása). Böjtölnek a gyász esetén: Dávid Saul halála után hétnapos böjtöt tartott (1Sám 31,13) gyászolt Jonatán halála után (2Sám 1,11–12) és Ábner Nér fia halála után (2Sám 3,35). Jonatán újhód másodnapján semmit sem evett, mert apja Saul meg akarta öletni barátját Dávidot. (1Sám 20,35) Anna, Sámuel anyja meddőségén bánkodva nem nyúlt az ételhez (1Sám 1,7). Böjtölésre és sírásra adott okot Izrael fiainak az ellenség pusztító támadása (Bír 20,26: Gibealakói nagy pusztítást okoznak). Szent böjtöt hirdettek országos csapás, a sáskajárás idején (Joel 1,14), bűnbánatukat böjttel erősítették meg, miután eltávolították

⁴ GRÜN 1993. 14–16.

⁵ HALL-CREHAN 1983. 42–43.

a Bál és Astarte szobrokat és visszatértek az Úrhoz, és Sámuel választották meg bírának (1Sám 7,6).

Böjttel készültek az Istennel való találkozásra (Kiv 34,28 Mózes a Sinai hegyen, Dániel amikor Istenhez fordította az arcát böjtölt Dán 9,3). Böjt előzte meg a nehéz feladat vállalását (Eszter 3 napot és éjjelt böjtölt mielőtt hívatlanul bement a királyhoz Eszt 4,16). A sokféle ok és alkalom összekapcsolódik abban, hogy az ember alázatosan Isten működését befogadja és jelenlétébe emelkedjék.

A böjt megnyilvánulási formái: napnyugtáig semmit sem vettek magukhoz, utána is csak kenyeret és vizet; zsákszerű darócruhát öltöttek, földet, vagy hamut szórtak fejükre, hangosan jajgattak, nem mosakodtak, illatszerrel nem kenték meg magukat, a csupasz földre ültek, ruhájukat, hajukat megszagatták, megtépték, s mindezzel szándékuk komolyságát érzékeltették.

A zsidó liturgia egy nagy böjtöt írt elő kötelezően: az engesztelés napját (Jóm Kippur Lev 16.). A fogság után más közös böjtök is kialakultak a nagy nemzeti szerencsétlenségek évfordulóin: 1. Jeruzsálem elfoglalásának napja, 2. A templom lerombolásának napja Jer 52,6–12, 3. Gedalja meggyilkolásának napja Jer 41. 4. Jeruzsálem ostroma megkezdésének napja.

Ugyanakkor a próféták hangsúlyozzák, hogy az önmegtagadás akkor éri el célját, ha őszinte benső megtéréssel és az embertárs iránti szolidaritással párosul. Szép példa erre Iz 58., mely visszaköszön az előszenteltek liturgiájának kedvelt sztychirájában: „Íme ez a böjt tetszik nekem: oldd le a jogtalan bilincseket... minden ígát törj össze... törd meg az éhezőnek kenyeredet és a bujdosó szegényeket vidd be házádba” (Iz 58, 6–8). A fogság után egyre jobban kidomborodik a böjt érdemszerző jellege (Tób 12,8 Ráfáel szavai: „Jó az imádság böjttel és az alamizsna igazsággal”⁶).

Böjt az Újszövetségben

Az Újszövetségben Jézus negyven napos böjttel kezdi meg messiási küldetését (Mt 4). Az Üdvözítő saját szavai szerint nem eltörölni jött a törvényt, hanem beteljesíteni (Mt 5,17). Ugyanakkor megparancsolja követőinek, hogy múlják felül az írástudók és a farizeusok igaz voltát (Mt 5,20). Őszintén tagadják meg magukat és vegyék föl keresztjüket (Mt 10,38–39) böjtjük Isten őszinte szeretetéből, belülről fakadjon, így a rejtekben is látó Mennyei Atyától kapják meg jutalmukat, nem, pedig az emberek elismerésétől (Mt 6, 16–18). A holdkóros fiú gyógyítása kapcsán felhívja a tanítványok figyelmét az ima és a böjt hitet erősítő szerepére (Mt 17,21). A Mk 2, 19–20-ban („vajon böjtölhet-e a násznép, míg velük van a vőlegény? Amíg náluk van a vőlegény, addig nem böjtölhetnek. Eljönnek azonban a napok, amikor elveszik tőlük a vőlegényt: akkor majd böjtölnek azon a napon”) a böjtölés eszkatologikus távlatot kap: jelentése már nem elsősorban a gyász, hanem az eljövendő Úrra való várakozás. Itt a böjt a „hit böjtje”, mely majd a színről-színre látásban és a keresést felváltó találkozásban fog feloldódni.

⁶ GIRARD 1986. 149–151.

Az apostoli kor egyháza a böjt tekintetében még a zsidó hagyományt vette alapul, de már jézusi szellemben élte meg. Pál és Barnabás az első missziós út előtt böjtölt és imádkozott (Csel 13,2–3), valamint szintén imádság és böjt kíséretében rendelték az újonnan megalakuló egyes egyházakba presbitereket (Csel 14,23). A második korintusi levélben Pál apostol kétszer is említi, hogy mindenben Isten szolgájaként viselkedett: fáradtságban, virrasztásban, böjtölésben (6,5), és gyakran volt éhségben, szomjúságban, gyakori böjtölésben, hidegben és mezítelenségben (2Kor 11,27).

Böjt az ókeresztény korban

Fajtái: Damaszkuszi Szent János szerint a böjtnek több fajtája lehetséges. Beszél napkeltétől napnyugtáig tartó teljes böjtről (ieiunium, μονοφαγία), valamint meghatározott ételektől való tartózkodástól (abstinentia, ξηροφαγία). Utóbbi esetben tartózkodtak a hús és állati származékok, úgymint zsír, tej, vaj, tojás, leves, lédús természetű gyümölcs, bor fogyasztásától. Ehhez hozzájárulhatott a fürdés mellőzése is (Tertullianus: A böjtökről 1,4).⁷ Így tehát a megtartoztatás gyakorlatilag a kenyér, víz, só és száraz növények fogyasztását jelentette. Az egyszeri étkezés azt jelentette, hogy kezdetben csak naponta egyszer, este, az alkonyati istentisztelet elmondása után étkeztek. Ismeretes még a στατίων vagy *statio böjt*, ez a nap 9. órájáig (15 óra) tartott⁸. A középkorban az egyszeri étkezés délután háromra került, később többször is ettek egy keveset (collatio), így az egyszeri étkezést az egyszeri jóllakás parancsa váltotta fel. A suprapositio a teljes böjt kiterjesztését jelentette a következő napra, néha a nagyhétre.⁹

Heti böjtnapok: Már a Didakhé rendelkezik a heti két böjti nap megtartásáról, de ezeket más napokra helyezi, mint amik zsidóknál szokásosak voltak. „Böjtjeitek ne legyenek együtt a képmutatókkal... ti a negyedik napon és az előkészületi napon böjtöljetek” (8,1)¹⁰ A Didaszkália XXI. fejezete szerint a negyedik nap szerda Jézus fogságának napja Kaifás házában, a péntek pedig a kereszthalál napja, így ez a két böjti nap Jézus szenvedésére emlékeztet.¹¹

A szombati böjt római szokás. Cassianus ezt a keleti szerzetesek szabályai című könyvében azzal magyarázza, hogy Péter apostol is böjtölt szombaton, amikor Simon mágussal kellett megküzdenie. (III. 10)¹² Valószínűbb azonban az összefüggés a nagyszombati böjttel, s később ez nyugaton kiszorította a szerdai böjtöt, míg keleten megmaradt a szerda és a péntek. Később keleten annyi módosítás történt, hogy a húsvét, pünkösd, és a vízkereszt utáni szerda és péntek szabad napok lettek.

⁷ TERTULLIANUS 1986/A. 854.

⁸ HERMASZ 1980. 307.

⁹ MIHÁLYFI 1918., 136.

¹⁰ DIDAKHÉ 1980. 97.

¹¹ DIDASZKÁLIA 1983. 307.

¹² CASSIANUS 1999. 45.

Időszaki böjtök

Nagyböjt: Euzébiosz Egyháztörténetében (V. 24,12) Ireneuszt idézi a húsvéti vitával kapcsolatban: „Hiszen nemcsak a napról folyik a vita, hanem a böjtnek a módjáról is. Egyesek ugyanis azt vélik, hogy egy, mások azt, hogy kettő, ismét mások pedig azt, hogy több napon át kell böjtölniük. Vannak olyanok, akik negyven nappali és negyven éjszakai órát számlálnak napjukra.”¹³ A Didaskália már hat nap böjtöt ír elő a nagyhéten: hétfőtől csütörtökig a kilencedik órában kenyeret, sőt és vizet fogyasztottak, nagypénteken és nagyszombaton teljes böjtöt tartottak imádságban és virrasztásban, s a prófétákat, az evangéliumokat, valamint a zsoltárokat olvasták a szombatot követő éjszaka harmadik órájáig.¹⁴ Ez a hatnapos böjt volt a húsvéti böjt ὡς νηστεία του πασχα. A 40 napos nagyböjt a negyedik század első felében vált általánossá, ennek értelmében említi a Nikaiai Zsinat V. kánonja.¹⁵ Ez a τεσσαρακοστή, vagy latinul Quadragesima.¹⁶ A hamvazószerda a VII. században vált általánossá nyugaton. II. Orbán pápa 1091-ben iktatta törvénybe Beneventóban. A hamvazószerda előtti szélsőséges karneváli mulatozást XIV. Benedek pápa tiltotta be 1748-ban.¹⁷ Keleten a nagyböjtben a kezdeti időkben csak szombaton és vasárnap volt liturgia, az előszenteltek liturgiájáról a trullozi zsinat 52. kánonja rendelkezett, míg 700 körül a latinok már naponta végeztek szentmisét a nagyböjtben is. Általános volt az ünneplés, zajos mulatságok és az esküvők tilalma.

Advent: A karácsony a negyedik században vált egyházi főünnepé, és a húsvét mintájára előzte meg böjti időszak. Nyugaton a gall és ambrozián liturgiában Szent Márton napjától (november 11.) számították az adventi készüléket (Quadragesima Sancti Martini). Keleten Fülöp apostol ünnepét követően kezdődött a karácsony előtti böjt, ezért ezt Fülöp apostol böjtjének „νηστεία του αγίου Φιλίππου” is nevezték.

Péter-Pál böjtje: 600 előtt jelenik meg az Apostolfejedelmek ünnepét megelőző böjti időszak, mely Mindenszentek vasárnapját követő hétfőtől június 28-ig tart.

Nagyboldogasszony böjtje: Mauritius császár (582–602) rendelte el az Istenszülő elszenderedése ünnepé előtti böjtöt, mely augusztus 1-től 14-ig tart.

Böjti napot tartottak még Keresztfelmagasztálás (szeptember 14) valamint Keresztelő János fejevétele (augusztus 29) ünnepén. Karácsony, Vízkereszt, valamint Húsvét vigiliáján szintén böjtöltek, viszont Karácsony, Húsvét és Pünkösd utáni héten teljes felmentés volt minden böjt alól (καταλυσίς ἐν παντί)

Kántorböjtök: A nyugati egyházban elterjedt negyedévi böjti napok (ieiunium quattuor temporum) időszaka. I. Callixtus (217–222) valamint I. Leó (440–461) intézkedései nyomán negyedévenként három szigorú böjti napot kellett tartani, amit VII. Gergely (1073–1075) a nagyböjt első hete, pünkösd utáni hét, keresztfelmagasztálás, valamint Szent Luca (december 13.) ünnepe utáni hét szerda,

¹³ EUZÉBIOSZ 1983 233.

¹⁴ DIDASKÁLIA 1983 213.

¹⁵ ERDŐ 1983. 286.

¹⁶ Kiszámításának módját hozza mind latin, mind keleti vonatkozásban: RUSZNÁK 1909. 18–19.

¹⁷ NILLES 1897. II. 65–70.

péntek és szombati napjára rendelt el. A latin egyházban a II. Vatikáni zsinatig a kántorböjti szerda hústiltalmi, a péntek és szombat szigorú böjti nap volt.¹⁸

Szentségi böjtök

A keresztség szentségének felvétele előtt már a Didakhé böjtöt ír elő: „A keresztelendő és a keresztelő böjtöljön a keresztelés előtt, ha lehetséges a többiek is; a keresztelendő egy vagy két napig böjtöljön” (7,4).¹⁹ Hasonló módon ír Jusztinosz az I. Apológiában, hogy a katekumeneket megtanítják imádkozni és böjtölni: együtt böjtölnek és imádkoznak a keresztség előtt (LXI.2.).²⁰ Hippolitosz a Traditio Apostolicában csütörtökön rendeli el a fürdést, pénteken a böjtöt és az ördögűzést, szombaton a virrasztást, vasárnap pedig a keresztelést. (XX.)²¹ Tertullianus a keresztségről írt művében arra szólít fel, hogy „sűrű könyörgések közepette, böjtöléssel térdenállva és virrasztva imádkozással kell belépni a keresztségi fürdőbe, és a múltban elkövetett minden bűn megváltásával” (XX.1.).²²

A szentelések előtti böjtről az Apostolok Cselekedete is beszámol. Barnabás és Saul mielőtt a Szentlélek ihletésére missziós útnak indult volna, böjtöltek a kézrátétel előtt (Ap.Csel 13,2–3). Hasonlóképpen a missziós úton „az egyházak élére (kézrátétellel) elöljárókat rendeltek és imádkozva, böjtölve az Úr oltalmába ajánlották őket, akiben hittek.” (ApCsel. 14,23)

A bűnbánat szentségének kiszolgáltatása kapcsán is nagy hangsúlyt kap a böjt. A Didaskália írója arra buzdítja a püspököt, hogy „szabjon ki böjti napokat a bűnösre bűnének megfelelően: két hetet, hármat, ötöt, vagy hetet” (VI.)²³ Tertullianus bűnbánatról írt műve szerint a bűnbevallással együtt kell járnia a böjtnek, az imádságnak, a sírásnak és a könnyezésnek is. (IX.4.)²⁴ Ezt a gondolatot viszi tovább Cyprianus a bukottakról írt munkájában, amikor kifejti, hogy „a bűn súlyosságának feleljen meg hosszas siratása! A mély sebet sokáig kell kezelni, a bűnnél nem lehet kisebb a bűnbánat! ... A Sátán konyhája után inkább a böjtre kell vágódnod!” (35.)²⁵

Az eucharisztikus böjtöt a harmadik században már általánosan gyakorolták. A Traditio Apostolica szerint „minden hívő, mielőtt még ételt érintene, siessen magához venni az eucharisziát. Ha ezt hittel veszi magához, nem árthat neki az sem, ha valami halálos mérget adnak neki”(XXXVI)²⁶ Tertullianus feleségéhez címzett művében szintén arról beszél, hogy az eucharisziát minden más étel előtt kell ízlelni. (VI.)²⁷ Jeruzsálemi Szent Kúrillosz negyedik katekézisében azt mondja, hogy „böjtöléskor tartózkodunk a bortól és a hústól, ... hogy lemondva az érzéki dolgokról a lelki és szellemi asztalt fogjuk élvezni.” (IV. 27)²⁸

¹⁸ DIÓS 2001. 135–136.

¹⁹ DIDAKHÉ 1980. 97.

²⁰ JUSZTINOSZ 1984. 112.

²¹ HIPPOLITOSZ 1983. 93.

²² TERTULLIANUS 1986/c. 185.

²³ DIDASKÁLIA 1983. 131.

²⁴ TERTULLIANUS 1986/b. 164.

²⁵ CYPRIANUS 1999, 239.

²⁶ HIPPOLITOSZ 1983, 102.

²⁷ TERTULLIANUS 1986/d. 222.

²⁸ JERUZSÁLEMI SZENT KÚRILLOSZ 1995. 52.

Böjt a szerzetességben

A keresztény böjt praxisnak új impulzusokat adott a szerzetesség.

Nagy Szent Bazil bővebben kifejtett szabályaiban a böjt az önmegtartóztatás fontos eszköze. Bibliai példákon keresztül mutatja be, hogy a mértéktelenség vite bűnbe Ézsaut, sőt az egész emberiséget az ősszülok vétke által. Ugyanakkor a böjt érdemesítette Mózeszt, Illést, és Dánielt a legnagyobbak közé (XVI).²⁹ A szerzetes számára alapelv, hogy az étkezés célja nem az élvezet, hanem a létszükséglet kielégítése, és csak kellő mértékkel történhet (XVIII).³⁰ A táplálék legyen egyszerű, könnyen, olcsón beszerezhető. A böjt minősége függhet az életkortól, foglalkozástól, testi állapottól, egészségtől. Mindenképpen kerülendő a luxus, tobzódás és pazarlás, hisz „egy a szükséges” (Lk 10,41) oktatja követőit Szent Bazil atya.³¹

Szent Benedek regulájának alapelve szintén a mértékletesség. Ez, ha nem volt böjt, napi két főtt ételt jelentett, valamint egy font kenyeret. Alkalmoszerűen kiegészülhetett az étkezés gyümölcscsel, vagy friss zöldséggel. Böjti napon egyszer ettek, délután három óra körül. Nagyböjtben csak este volt étkezés. A gyermekek kisebb adagot kaptak, mint a felnőttek. Húst csak a betegeknek rendelt Benedek.³² A Regula 39. fejezete foglalkozik az étkezéssel, a 40. az italfogyasztással. Itt is bepillantást nyerhetünk Szent Benedek pedagógiájába és emberismeretébe, amikor így ír: „ Bár azt olvastuk, hogy „a bor egyáltalán nem való szerzetesnek”, de mivel korunkban lehetetlen a szerzeteseket erről meggyőzni, legalább abban egyezünk meg, hogy ne igyunk a telítettségig, hanem mértékletesebben; hiszen „a bor elszakítja Istentől még a bölcseket is” (Sir 19,2).” Az erőtlenség gyengeségét figyelembe véve napi egy hemina (kb. 3 dl) bort engedélyez. Indokolt esetben az előljáró rendelkezhet másként is. Mint mindenben, itt is az önkéntes lemondás a legértékesebb szemben a parancsokkal, vagy tiltásokkal.³³ A nagyböjtben minden szerzetesnek a könyvtárból ki kell vennie egy könyvet és azt szigorú felügyelet mellett elejétől a végéig el kell olvasnia. A szent negyven napban kéri a regula szerzője, hogy „szolgálatunk szokott mértékéhez adjunk hozzá valamit: külön imádságokat, ételben és italban önmegtagadást.” De lehet ez még alvásban, beszélgetésben, tréfálgatásban vagy másban való önmegtartóztatás is, de a túlzásokat kerülendő, minden önkéntes lemondás az apát áldásával és beleegyezésével történjen.³⁴

Szent Ágoston regulájában azt kéri szerzeteseitől: „(14) Testeteket az ételben és az italban böjttel, önmegtagadással fékezzétek meg, amennyire egészségtek megengedi. Ha azonban valaki nem tud böjtölni, legalább étkezésen kívül ne vegyen magához semmi ételt, hacsak nem beteg.”³⁵ A 42. zsoltárhoz fűzött magyarázatában költői módon fejtegeti: „ Az ember számára ebben az életben ez

²⁹ NAGY SZENT BAZIL 1991. 86–87.

³⁰ NAGY SZENT BAZIL 1991. 93.

³¹ NAGY SZENT BAZIL 1991. 92–100.

³² SZENT BENEDEK 1995. 86–88.

³³ SZENT BENEDEK 1995. 88–89.

³⁴ SZENT BENEDEK 1995. 98–101.

³⁵ SZENT ÁGOSTON é.n. 64.

az igazságosság: böjt, alamizsna, imádság. Azt akarod, hogy imád repüljön föl Istenhez? Adj neki két szárnyat: böjtöt és alamizsnát.”³⁶

Az egyiptomi szerzetesek különösen is nagy hangsúlyt helyeztek a böjtre. Rendkívüli esetekben előfordultak a negyven napos böjtök étlen-szomjan, például Alexandriai Makárioszról feljegyezték, hogy egyik nagyböjtben hétköznaponként semmit sem evett, csak vasárnaponként fogyasztott néhány káposztalevelet.³⁷ Mások egész életükben úgy böjtöltek, mint a nagyböjtben. Egy öreg szerzetes azt mondta, amikor kihirdették a nagyböjt kezdetét: „Íme ötven éve nem figyelek oda, hogy mikor kezdődnek és végződnek a böjtök. Egész életem böjtölés.”³⁸

Bár voltak, akik 2–4 nap teljes böjt után vettek táplálékot magukhoz és egy-egy súlyosabb bűn után is két nap teljes böjt volt az elégtétel, a negyedik századra a napi egyszeri étkezés vált általánossá. Atanáz szerint Remete Szent Antal naponta egyszer evett napnyugta után, az is előfordult, hogy csak minden második nap, de legtöbbször négynaponta étkezett.³⁹ Jeromos Remete Szent Pál életével kapcsolatban azt említi meg, hogy hatvan éven keresztül napi fél kenyeret evett.⁴⁰ Egy öreg szerzetes azt mondta: „ha valaki egyszer eszik naponta, az szerzetes; ha kétszer, az testi ember; ha háromszor, az állat”.⁴¹

A fő táplálék a kb. 12 cm átmérőjű 15 dkg-os kenyér volt, melyet búza, árpa, lencse, vagy csicseriborsó lisztjéből sütöttek. Ebből átlag kettő volt a fejadag: egyiket a 9. óra után, másikat este ették meg, ha nem érkezett vendég. Összehasonlításképpen egy egyiptomi férfi átlagosan tíz ilyen kenyeret evett meg naponta.⁴² Zöldségek közül salátát fogyasztottak frissen, vagy sóban, illetve ecetben tartósítva. A borsót, babot, lencsét megfőzték, néha megsütötték, vagy egyszerűen csak beáztatva fogyasztották. Többen a zöldséget, vagy gyümölcsöt evők közül lemondtak a kenyér fogyasztásáról.⁴³

Bort és vizet is csak mértékkel fogyasztottak. Remete Szent Antal nem ivott bort. Makáriosz ahány pohárral ivott a vendégségben, utána annyi napig nem ivott vizet. Palládiosz azt mondta: „jobb bort inni belátással, mint vizet göggel”. A vízzel is óvatosan bántak, mert azt tartották, hogy a sok víz elősegítheti a kísértést és az éjszakai képzelődést. Makárioszról azt tartották, hogy úgy mérte a vizet, akár a kenyeret. Remete Pál egy nagyböjtöt négy liter vízzel bírt ki, egy másik szerzetes hetente nyolc liter vizet vett magához, ami a sivatag melegében igen nehéz lehetett, hozzávéve, hogy a víz sokszor keserű volt.⁴⁴

³⁶ SZENT ÁGOSTON é. n. 65.

³⁷ REGNAULT 2004. 71–72.

³⁸ REGNAULT 2004. 73.

³⁹ SZENT ATHANASZIOSZ 1999. 52.

⁴⁰ SZENT JEROMOS 1991. 47.

⁴¹ REGNAULT 2004. 74.

⁴² REGNAULT 2004. 74–78.

⁴³ REGNAULT 2004. 78–79.

⁴⁴ REGNAULT 2004. 84–87.

A középkor böjti fegyelme

A nyugati egyház böjti fegyelme a virágzó középkorban rögzült kánonjogi formában. Wormsi Burchard (965–1025) patrisztikus és zsinati források alapján állította össze böjti szabályzatát ami befolyásolta Gratianus dekrétumát is. Burchard a teljes böjttel szemben inkább a finomabb ételektől való megtartóztatást javasolta. Ez vezetett oda, hogy az abstinentia elsősorban a hústól való megtartóztatás szinonimája lett, és ezzel háttérbe szorult a böjt felszabadító és gyógyító jelentése. Nem véletlen, hogy a virágzó középkor legjelentősebb pápája III. Ince (1198–1216) egyik hamvazószerdai beszédében a helyes okokból való böjtölésre szólította fel híveit.

Aquinói Szent Tamás (+1274) teológiájában a böjt a temperantia (mértékletesség) erényéhez kapcsolódik. A 2Pt 1,6 alapján tanítja, hogy a böjt, az önuralom Isten megismerésére, nem pedig a saját dicsőségre kell, hogy szolgáljon. A böjt a bűnbánat eszköze is. Tilalmazza a húsevést, megengedi a bor és hal fogyasztását.⁴⁵

Az 1311-ben megtartott XV. Egyetemes Zsinat Vienne-ben a begárdok és a beginák tévedéseivel szemben leszögezi, hogy az ember nem juthat el a tökéletesség olyan fokára, hogy ne kellene böjtölnie és imádkoznia. (DH. 892)⁴⁶

Böjt az újkorban

A reformátorok elítélték a katolikus egyház nyilvános böjtölési gyakorlatát, felmentéseit. A napok és időpontok szabályozását, a tiltott és engedélyezett ételeket és a különféle felmentéseket a farizeusi törvényekhez hasonlították, melyek alól Krisztus felszabadította az emberiséget. A Confessio Augustana (1530) visszaélésnek és emberi találmánynak minősítette a böjti szabályokat.

Maga Luther többször is hangot adott abbéli meggyőződésének, amit első sorban a Római levél alapján alakított ki, hogy az ember hit által, nem pedig cselekedetei, vagy a törvény által igazul meg. A böjtölésről nem voltak kedvező tapasztalatai kolostori élete során, úgy érezte, hogy az érzékiséget nem csökkenti, hanem éppen felkorbácsolja. Ezért inkább a bőséges evés-ivást javasolta teológiai kételyek, vagy lelki búskomorság ellen.

Zwingli szerint a keresztény ember szabadsága azt is jelenti, hogy eldöntheti akar-e böjtölni, vagy nem.

Kálvin rendszerében a böjtnek három célja lehetséges: 1) a test legyőzése, 2) a lélek előkészítése az imára, vagy az elmélkedésre, 3) az Isten előtti bűnbevallás, alázat kifejezése. Míg az első eset a személyes szférára tartozik, addig a második és harmadik esetben lehet magán, vagy nyilvános böjtről beszélni. Kálvin értelmezésében a böjt készségessé teszi, és Istenhez emeli a lelket, ugyanakkor babonás dolognak véli a törvényi szabályozást. Különösen igazságtalannak látja

⁴⁵ HALL – CREHAN 1983. 55.

⁴⁶ DENZINGER – HÜNERMANN 2004. 296.

a szegények megfosztását a hústól egyetlen élvezeti eledelüktől akkor, amikor a gazdagoknak módjukban áll a böjt betűjét betartva, kulináris specialitásokban tobzódni.⁴⁷

A Trienti Zsinat (1545–63) 25. sessiója csupán egy általános buzdítást fogalmazott meg az egyház törvényeinek, így a böjtnek a megtartására is. Speciális intézkedést nem tartalmazott.

A pápák azonban kénytelenek voltak felemelni szavukat egy-egy tévedés kapcsán dekrétum vagy levél formájában. VII. Sándor pápa 1666. március 18-án rendeletben ítélte el a laxista morálteológusok tévedéseit, közülük négy böjtre vonatkozót. (DH 2049–2052) Ezek között volt olyan, mely a lovagolva utazót feltevél nélkül felmentette a böjt alól, függetlenül attól, hogy hova, mennyi idő alatt kellett eljutnia.⁴⁸ XIV. Benedek pápa többször is foglalkozott a böjt kérdésével leveleiben. Óvott a meggondolatlan dispenczióktól, hiszen a böjt Krisztus kereszt hordozásában való részesedés. A püspököket felszólította, hogy ha indokolt, ne a teljes egyházmegyét, hanem csak egyes személyeket mentsenek fel. San Domingo kapcsán, ahol az európaiak számára meglehetősen rendkívüliek és veszélyesek voltak az életkörülmények azt javasolta, hogy orvosi véleményt figyelembe véve határozzanak a böjtölés szabályairól.⁴⁹ Az egyház széleskörű terjedése az újvilágban további problémákat vetett fel a böjtölés terén, ezért a 19. században elég gyakran éltek a felmentés lehetőségével különösen Észak-Amerikában.

Böjt a 20. században

A latin egyház böjtölési gyakorlatát a 20. században alapvetően a két kódex szabályozta. A XV. Benedek (1914–1922) által kihirdetett, 1917-es Codex Iuris Canonici szerint az abstinencia a hústól való tartózkodást követelte meg, a tej, tojás, zsír használatát megengedte (1250. kánon). A böjt (ieiunium) napi egyszeri jóllakással járó főétkezést (ebéd) és két étkezést (collatio-t) jelentett reggel és este (1251. kánon). Az esztendő összes péntekje abstinencia, azaz hústilalmi nap volt (kivéve, ha meghatározott ünnepek péntekre estek). Böjti nap volt a nagyböjt összes napja, a kántorböjti napok, Pünkösöd, Nagyboldogasszony, Mindenszentek, és Karácsony vigíliája. (1252. Kánon) A hústilalom betöltött 7. éves kortól, a böjt 21. és 60. éves kor között volt kötelező. (1254. kánon)⁵⁰

A II. Vatikáni Zsinaton (1962–65) a Sacrosanctum Concilium konstitúció 110. pontja foglalkozik a böjttel, mint a bűnbánat gyakorlatával. A böjtot korunk követelményeinek, a különböző vidékek lehetőségeinek, valamint a hívők életkörülményeinek megfelelően kell gyakorolni. Nagypénteken azonban, és lehetőség szerint nagyszombaton is változatlanul maradjon meg a böjt.⁵¹

⁴⁷ 55–57.

⁴⁸ DENZINGER – HÜNERMANN 2004. 455.

⁴⁹ HALL – CREHAN 1983. 57.

⁵⁰ CODEX IURIS CANONICI 1933. 340.

⁵¹ CSERHÁTI – FÁBIÁN 1986. 124.

VI. Pál pápa (1963–1978) 1966. február 18-án kiadott Poenitemini konstitúciójával újra rendezte a böjti fegyelmet.⁵² Ennek szellemét követte az 1983-ban II. János Pál pápa (1978–2005) által kihirdetett új Codex Iuris Canonici. E szerint bűnbánati napok az egyházban az év összes péntekjei és a nagyböjt. (1250. kánon) A húsevéstől való tartózkodás az év minden péntekjén kötelező, kivéve, ha főünneppel esik egybe. Szigorú böjt (hústilalom és böjt) van elrendelve hamvazó szerdán és nagypénteken. (1251. kánon) A hústilalom betöltött 14. évtől, a böjt a nagykorúság időpontjától betöltött 60. évig kötelező. (1252. kánon) A hústilalom és a böjt pontosabb meghatározása, valamint a bűnbánat más formáival való helyettesítésének elrendelése a püspöki konferencia hatáskörébe tartozik. (1253. kánon)⁵³

A Magyar Katolikus Püspöki Kar 1966. december 13-án rendelkezett a máig hatályos gyakorlatról: szigorú böjt (böjt és hústilalom) van hamvazószerdán és nagypénteken. Az év többi péntekje, (ha nem esik rá egyházi, vagy állami ünnep) bűnbánati nap, melyet „hústól való tartózkodással, vagy az irgalmas szeretet, illetve a jámbor áhítat valamely gyakorlatával” kell megtartani.⁵⁴

Görög katolikus vonatkozások

Az uniók létrejöttékor fontos szempont volt a szertartás megőrzése. Az 1646-ban 63 pap által aláírt ungvári unió első feltétele volt a görög egyház szertartásainak megtartása. Ebben implicite benne volt az ünnepek és böjtök megtartása is.⁵⁵ Az erdélyi románok uniós okmányára 1698. október 7-én Atanasie püspök saját kezűleg írta rá, hogy csak úgy egyesül, ha az egész rítus, a liturgia, a böjtök sértetlenül maradnak.⁵⁶

De Camillis munkácsi püspök (1689–1706) 1690. május 1-én, a szatmárnémeti zsinaton a papok lelkére kötötte, hogy ne mulasszák el a szokott egyházi böjtöket, istentiszteleteket, beszédeket, szentmiséket. Az 1701-ben a szepességi görög katolikus paróchiák ellenőrzésére rendelt vizitáció kérdőpontjaiban már részletezi is mit ért a böjt megtartásán: megtartják-e a keleti egyház által előírt négy böjti időszakot, valamint hetente a szerdát és a pénteket. Megkérdezi továbbá, hogy gyónnak-e a négy böjtben.⁵⁷

Olsavszky Emmánuel munkácsi püspök (1743–1767) amikor 1751-ben a máramarosi részen vizitációt végzett, csak megkérdezte, hogy megtartják-e a böjtöket, ennek mikéntjét nem részletezte.⁵⁸

A 19. század folyamán már többször találkozunk a böjt szigorából enyhíteni akaró törekvésekkel. 1821-ben Ungváron egyházmegyei zsinatot tartottak, ahol

⁵² *Bűnbocsánat és Oltáriszentség Szertartáskönyv* 1976. 305–317.

⁵³ ERDŐ 1986. 843–845.

⁵⁴ ERDŐ 1986. 844–845.

⁵⁵ LACKO 1965. 98–100.

⁵⁶ NILLES 1885. 207.

⁵⁷ JANKA 2008. 179–182.

⁵⁸ ПЕКАР 1997. 330.

radikálisan szerették volna a böjti fegyelmet enyhíteni: a nagyböjt sértetlenül hagyása mellett a Péter-Pál böjtöt négy napra (VI. 25–28), a Nagyboldogasszony böjtöt nyolc napra (VIII. 7–14), a karácsonyi böjtöt 18 napra kívánták csökkenteni (XII. 7–24). Pócsy Elek püspök (1816–1831) végül nem hirdette ki a zsinati döntéseket, de a Szentszéktől kért engedélyt 1827-ben, és a karácsonyi böjten úgy enyhített, hogy csak a szerdát és a pénteket kellett szigorúan megtartani, a többi napokon még húst is lehetett enni.

Popovics Vazul püspök (1837–1864) 1842. március 12-i körlevelével felhatalmazta a paróchusokat, hogy híveiket, amennyiben azok nem tudják a régi módon a böjtöket megtartani, hétfő, szerda és péntek kivételével a szigorú böjt alól felmentsék.⁵⁹

Pankovics István püspök (1866–1874) 1873-ban a szatmári főesperesség híveinek a nagy drágaságra és a szűkölködésre való tekintettel dispencziót adott úgy, hogy a karácsony előtti böjtben Szent Miklós ünnepéig csak szerdán és pénteken, Szent Ignác napjáig hétfőn, szerdán és pénteken kellett böjtölni a többi napokon nem. A nagyböjtben az első és az utolsó hét kivételével csak hétfőn, szerdán és pénteken kellett böjtölni. A Péter-Pál böjtöt négy napra csökkentette (VI. 25–28).⁶⁰

Az eperjesi egyházmegyében Tóth Miklós püspök (1876–1882) 1881-ben levezetett a böjt ügyében a Szentszékkal. Azt jelentette Rómába, hogy a hívek nem tartják a görög böjti fegyelmet, hanem a latint. Ez nem volt szerencsés megfogalmazás, – amint arra rámutatott Rusznák Miklós, az eperjesi egyházmegye liturgikus tudósa, – mert nem arról volt szó, hogy a hívek a latin böjti fegyelmet követték volna, hanem arról, hogy a görögöt annak teljes szigorával képtelenek voltak megtartani. Rusznák rámutatott, hogy egy átlagos évben 168 böjti napot kellett volna megtartani, amire a hívek a helyi viszonyok, az életmód, és az egészségi állapot változása miatt nem tudtak vállalkozni. Tóth püspököt a Hitterjesztés Kongregációja arra utasította, hogy a pápától kérjen dispencziót, amit ő meg is tett,⁶¹ de átfogó rendelkezés nem történt.

Vályi János eperjesi püspök (1883–1911) a fentiekkel ellentétben 1883. november 15-én arról informálta a bécsi apostoli nunciust, hogy a hívek még ezekben a modern időkben sem szegik meg a böjtöt, hanem régi szokás szerint megtartják.⁶²

Végül az eperjesi egyházmegyében Dionizije Nyárádi apostoli adminisztrátor (1922–1927) 1926-ban az 1891-es Lembergi szinódus böjti rendelkezéseit hirdette ki.

A munkácsi egyházmegyében Gebé Péter püspök (1924–1932) az eperjesi gyakorlatra hivatkozva ugyanazt a lemergi böjt fegyelmet vette át.

1891-ben a halicsi metropólia püspökei Lembergben szinódust tartottak, melyen a megváltozott viszonyokra való tekintettel enyhítettek a böjti fegyelmen. E szerint nagyböjtben az első és az utolsó hét hétfő, szerda és péntekje szigo-

⁵⁹ PIRIGYI 1990. 63, 222.

⁶⁰ JANKA 2002. 219–220.

⁶¹ RUSZNÁK 1909. 46–56.

⁶² ПІЕКАП 1997. 332.

rú böjt, a többi nap hústilalmi. A nagyböjt többi hetében a hétfő, szerda, péntek hústilalmi nap. A másik három időszakai böjtben a hétfő, szerda és péntek hústilalmi nap, a többi napon lehet húst enni. Az egynapos böjtök hústilalmi napok. Az esztendő szerdái és péntekjei hústilalmi napok. Amennyiben ezeket valaki nem tudja megtartani 5 Miatyánkot és 5 Üdvözlégyet kell elimádkoznia, ha pap még az 50. zsoltárt is.⁶³

A hajdúdorogi egyházmegye böjti fegyelmét Ivancsó István tekintette át részletesen „A böjti fegyelem alakulása a Magyar Görög Katolikus Egyházban a püspöki rendelkezések alapján” című tanulmányában az Athanasiana tudományos folyóirat 14. számában.⁶⁴ Körlevélben böjti felmentést részletesen először Dudás Miklós püspök (1939–1972) adott 1941-ben, majd a háborús általános felmentést követően 1947-ben adott ki böjti szabályozást. E szerint szigorú böjt nagypéntek, karácsony és vízkereszt vigíliája, IX. 14. és VIII. 29. Enyhített böjt hústilalommal, de tejes, vajas, tojásos és zsíros ételek fogyaszthatók: nagyböjt hétfő, szerda, péntekjei, a három időszakai böjt szerda és péntekjei, valamint az esztendő többi péntekjei. A többi napokon lehet húst fogyasztani. Akik élnek a felmentéssel a böjt iránti kötelezettségükért 3 Miatyánkot, 3 Üdvözlégyet, az „Oltalmad alá sietünk” imádságot, és jócselekedetet végezzenek.⁶⁵

Lényeges változás történt 1967-ben, amikor Dudás püspök VI. Pál pápa (1963–1978) „Paenitemini” apostoli konstitúciója (1966), valamint a Magyar Püspöki Kar rendeletének (1966) figyelembe vételével újra szabályozta a böjti fegyelmet. Kiemelte, nem arról van szó, hogy csökkenne a bűnbánattartás jelentősége, hanem „az Egyház az idők szavát megértve a bűnbánat olyan új formáit keresi, amelyek inkább megfelelnek céljának, és jobban alkalmazkodnak az egyes korokhoz”. Ilyen például az állapotbeli köteleességek állhatatos teljesítése, a mindennapi munka és az élet keresztjeinek (betegség, szegénység, szenvedés) türelmes elviselése, de szükséges vezeklési gyakorlatokkal a test fegyelmezése is. Ezért két szigorú böjti napot határoz meg (nagyböjt első napja, és nagypéntek) hústilalmi nap a nagyböjt szerdái és péntekjei, valamint az időszakai böjtök péntekjei. A többi régi böjti nap bűnbánati napnak minősül, amit hústilalommal, vagy e helyett imádsággal, vagy jócselekedettel kell megtartani. Az egyházi és állami ünnepeken, ha péntekre esnek, nem kell a hústól tartózkodni. Egyes híveknek vagy családoknak jogos okból a paróchus is felmentést adhat.⁶⁶

1982-ben Timkó Imre megyéspüspök (1975–1988) újra összefoglalta a hatályos böjti fegyelmet. Célja kettős volt: hogy a böjt szelleme a könnyítések során erkölcsi kárt ne szenvedjen, valamint, hogy az egyház tagjaira nagyobb terheket ne rójon, mint amilyeneket elviselni képesek. Az 1967-es rendelkezést megismételte, ill. kiegészítette a szabad hetek és napok felsorolásával, valamint hozzáfűzte a böjtölés morálteológiai és jurisdikcionális szempontjait.⁶⁷

⁶³ Op. ult. cit. 332–333.

⁶⁴ IVANCÓS 2002. 109–132.

⁶⁵ IVANCÓS 1998. 143.

⁶⁶ IVANCÓS 1998. 248–251.

⁶⁷ IVANCÓS 1998. 319–322. A böjti fegyelem helyesbítése: IVANCÓS 1998. 327–328.

A szentségi böjttel kapcsolatos intézkedések a hajdúdorogi egyházmegyében az Apostoli Szentszék utasításait követik. Így kezdetben éjfél-től kellett tartani az áldozás előtti böjtöt, ami XII. Piusz pápa (1939–1958), valamint VI. Pál pápa (1962–1978) konstitúciói nyomán előbb három órára, majd egy órára mérséklődött az áldozás pillanatától visszafelé számolva, s a tiszta víz és a valódi orvosság nem töri meg a böjtöt. 1974-ben ez kiegészült azzal, hogy pontosan meghatározott ünnepi alkalmakkor kétszer is lehet naponta áldozni, valamint, hogy betegek és öregek esetében a szentségi böjt minimális ideje negyed óra.⁶⁸

A teljesség kedvéért megemlítjük, hogy a keleti egyházban az áldozás előtti gyónást is nagyon komoly előkészületnek kellett megelőznie. Ez először egy hét szigorú böjt volt, amit később három napra csökkentettek. Ez idő alatt naponta részt kellett venni az istentiszteleteken, több időt kellett az imádságnak és a jócselekedeteknek szentelni, ki kellett békülni a haragosokkal. Ezért is lehetett, hogy De Camillis püspök az évi négy gyónást a négy időszaki böjt idejére helyezte. Ám a hívek közül egyre többen kezdték halogatni a gyónást, mivel nehezen szánták rá magukat erre a szigorú előkészületre, amit tetézett az, hogy a papság igen nehéz elégtételeket adott a régi görög gyakorlat (Nomokánon) alapján, amelyet annak idején a nyilvános bűnösökre szabtak ki. Ezért már az 1720-as zamosci zsinat kimondta, hogy a bűnbánat szentsége előtti böjt, bár jó és dicséretes szokás, de nem kötelező feltétele a gyónásnak, a papokat pedig felszólította, hogy olyan penitenciákat adjanak, amiket a hívek el is tudnak végezni.⁶⁹ E gyakorlat szélesebb körű elterjedése vezetett oda, hogy egyre kevesebb lett azok száma, akik elmulasztották a húsvéti gyónást, és egyre több azoké, akik eleget tettek az évi többszöri gyónás és áldozás kötelezettségének.

A Keleti Egyházak Törvénykönyvének (CCEO) 880-883. kánonjai foglalkoznak az ünnepek és bűnbánati napok megtartásával.⁷⁰ A 882. kánon előírja: „A bűnbánati napokon a krisztushívők kötelesek a böjtöt, vagy a megtartóztatást megtartani a sajátjogú Egyházuk részleges jogában megállapított módon.” Ez érvényben hagyta, és nem változtatta meg a „Paenitemini” konstitúció alapján elrendelt megyéspüspöki rendelkezéseket (1967, 1982, 1983).⁷¹

Kitekintés a mai ortodox gyakorlatra

Az egyház böjti előírásainak összhangba hozása a mai idők követelményeivel már a II. világháborút követő Pánortodox Konferenciákon felvetődött, (1961, 1963, 1964, Rodosz; 1968, Chambésy) utóbbi a hat legfontosabb téma közé sorolta. A téma fontosságát az is illusztrálja, hogy mindhárom Pánortodox Zsinat Előkészítő Konferencia is napirendjére vette a kérdést.

⁶⁸ IVANCSÓ 2002. 130–132.

⁶⁹ ПІКАП 1997. 338–339. ПЕЛЕСЗ 1880. 434–435. МАНСИ 1960–1961.

⁷⁰ HOLLÓS 2003/A 258–260.

⁷¹ HOLLÓS 2003/B 199–200.

Az I. Pánortodox Zsinat Előkészítő Konferencia (1971) a böjt jelentőségét és mai betartását a lelki élet belső megújulásának, valamint az egyház és a világ közötti kapcsolat vonatkozásába helyezte.

A II. Pánortodox Zsinat Előkészítő Konferencia (1982) arra a megállapításra jutott, hogy az egyes ortodox egyházak véleménye és gyakorlata annyira eltérő, hogy nem tudnak egységesen nyilatkozni, ezért a témát a következő konferenciára napolták, addig mindenütt maradjon meg az eddigi gyakorlat. Ugyanakkor próbálják meg a híveket, hűen a hagyomány folytonosságához, a böjtben várható változásokra előkészíteni.

A III. Pánortodox Zsinat Előkészítő Konferencia (1986) megállapította a tényt, hogy sok hívő manapság nem tart meg minden böjti előírást akár hanyagságból, akár a megváltozott életkörülmények miatt. Az egyház, aki „nem akarja a bűnös halálát, hanem, hogy megtérjen és éljen” az ilyen eseteket anyai gondoskodással és szeretettel kell, hogy vizsgálja. A helyi egyház feladata, hogy megállapítsa és eldöntse az irgalmas „Oikonomia” és elnézés mértékét, és enyhítse a szent böjt szigorát akár személyes okok (betegség, katonai szolgálat, munkaviszonyok, a szórványban való élet), akár általánosabb szempontok (különleges klimatikus viszonyok az adott országokban, az előírt böjti eledetek beszerzésének nehézségei, gazdasági okok) figyelembe vételével. Természetesen minden hívőnek kötelező a szentáldozás előtti böjt. Szokásos módon a böjtlés a bűnbánat jele, s akkor is, amikor egy lelki fogadalom, vagy egy szent cél eléréséhez, vagy egy Istentől való kéréshez kapcsolódik. Fontos a böjt kísértés idején, vagy veszedelemben. Megelőzi böjt a felnőtt keresztséget, a házasságkötést, az egyházi rend felvételét. A zarándoklatoknál, vagy más hasonló estekben is üdvös. A Konferencia végül Damaszkuszi Szent Jánost idézi: „Jó dolog minden nap böjtlőni, de, aki böjtlő, ne ítélje el azt, aki nem böjtlő”⁷²

Összegzés

Az érzékek megtisztításához kapcsolódóan adalékokkal szolgáltunk a keresztyény böjt történetéhez. Rövid fogalmi tisztázás és néhány vallástörténeti mozzanat bemutatása után csodálatos gazdagságban tárult fel a Biblia tanúsága, majd az ókeresztyény kor gyakorlata mind az időszaki, mind, pedig a szentségi böjtök vonatkozásában. Az ókori szerzetesek szinte utolérhetetlen tökélyre fejlesztették az önmegtagadásnak e formáját, amit a középkor jogi szabályokba rendezett. Az újkor hajnalán a reformátorok kritikával illették a katolikus gyakorlatot, melyet a Trienti Zsinat, valamint a pápák továbbra is igyekeztek megőrizni. A legújabb kor megváltozott körülményei új kihívást jelentettek, amik végső soron a szabályok enyhítéséhez vezettek, de új szempontok is megjelentek, mint az állapotbeli köteleességek állhatatos teljesítése, a mindennapi munka és az élet keresztyéinek türelmes elviselése, melyek a test fegyelmezésével összekapcsolódva a böjt eredeti értelméhez is visszavezetnek. A görög katolikus egyház gyakorlata a kezdeti

⁷² PAPANDREAU 1997. 262–271.

szigortól szintén az enyhülés felé mutatott, de ez a könnyítés összekapcsolódott a szentségek mind gyakoribb és rendszeresebb vételével, amely egy sajátos és gyümölcsöző lelkiség kialakulását eredményezte. Az ortodoxia a legújabb korban szintén a történelmi hagyomány és a modern világ összeegyeztetésén fáradozik, mely megpróbálja a bőjt értékét nem feladva, de ugyanakkor a hívek helyzetét és életét respektálva anyai gondoskodással és szeretettel az irgalmas oikonomia szempontjait megvalósítani. Mindezekből úgy látjuk, hogy a jövő útja a paragrafusok előírásain túl, elsősorban a mély egyéni meggyőződésből, hitből és szeretetből vállalt önkéntes megtartóztatáson keresztül vezet.

Irodalom

BENKŐ LÓRÁND SZERK.

1967 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I.* Akadémiai kiadó, Budapest.
Bűnbocsánat és Oltáriszentség Szertartáskönyv

1976 Budapest.

CASSIANUS, JOHANNES

1999 *A Keleti szerzetesek szabályai.* Pannonhalma-Tihany.

CODEx IURIS CANONICI

1933 Roma

CSERHÁTI JÓZSEF – FÁBIÁN ÁRPÁD SZERK.

1986 *A II. Vatikáni Zsinat tanítása.* Budapest.

CYPRIANUS

1999 Abukottakról In: VANYÓ László szerk. *Szent Cyprianus művei.* Ókeresztény Írók 15. Budapest 211–240.

DENZINGER, HEINRICH-HÜNERMANN, PETER

2004 *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai.* Szent István Kézikönyvek 9. Budapest.

DIDAKHÉ

1980 In: VANYÓ László szerk. *Apostoli Atyák.* Ókeresztény Írók 3. Budapest, 91–101.

DIDASZKÁLIA

1983 In: ERDŐ Péter szerk. *Az ókeresztény kor egyházfegyelme.* Ókeresztény Írók 5. Budapest, 108–245.

DIÓS ISTVÁN

2001 Kántorbőjt. In: Diós István főszerk. *Katolikus Lexikon VI.* Budapest, 135–136.

ERDŐ PÉTER SZERK.

1986 *Az Egyházi Törvénykönyv* Budapest.

EUZÉBIOSZ

1983 *Az Egyház története.* Ókeresztény Írók 4. Budapest.

GIRARD, RENÉ

1986 Bőjt In: LÉON DUFOUR, X. szerk. *Biblikus Teológiai Szótár.* Budapest.

GRÜN, ANSELM

1993 *Böjt: Test és lélek imája*. Pannonhalma.

HALL, S.G., – CREHAN, J.H.

1983 Fasten/Fasttage III. In: KRAUSE, G., – MÜLLER, G., hrsg. *Theologische Realenzyklopädie*. Band 11. Berlin – New York.

HERMASZ

1980 *A pástor*. In: VANYÓ László szerk. *Apostoli atyák*. Ókeresztény Írók 3. Budapest 246–367.

HIPPOLITOSZ

1983 *Traditio Apostolica* In: ERDŐ Péter szerk. *Az ókeresztény kor egyházfegyelme* Ókeresztény Írók 5. Budapest 83–107.

HOLLÓS JÁNOS

2003/a *Jegyzetek a Keleti Egyházak Törvénykönyvéhez I.* Teljes szöveg fordítása. Téglás.

2003/b *Jegyzetek a Keleti Egyházak Törvénykönyvéhez II.* Teljes szöveg fordítása. Téglás.

IVANCSÓ ISTVÁN

1998 *A Magyar Görögkatolikusság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*. Nyíregyháza.

2002 *A böjt fegyelem alakulása a Magyar Görög Katolikus Egyházban a püspöki rendelkezések alapján*. *Athanasiana* 14. 109–132.

JANKA GYÖRGY

2002 *Egyházi élet a munkácsi egyházmegyében* Pankovics István püspöksége idején a gebei protokollumok tükrében. In: IVANCSÓ István szerk. *Ecclesiam Aedificans A 70 éves Keresztes Szilárd püspök köszöntése* Nyíregyháza, 219–220.

2008 *De Camillis püspök zsinatai*. In: VÉGHSEŐ Tamás szerk. *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai* Nyíregyháza, 2006. szeptember 29–30. *Collectanea Athanasiana I Studia*, vol. I, Nyíregyháza 179–182.

JERUZSÁLEMI SZENT KÜRILLOSZ

1995 *Összes művei*. VANYÓ László ford. *Seminarium Centrale Budapestinense* 4., Budapest.

JUSZTINOSZ

1984 I. Apológia. In: VANYÓ László szerk. *A II. századi görög apologéták*. Ókeresztény Írók 8. Budapest, 64–119.

LACKO, MICHAEL SJ.

1965 *Unio Uzhorodensis*. Roma.

MANSI, JOANNES DOMINICUS

1960–1961 *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Graz.

MIHÁLYFI ÁKOS

1918 *A nyilvános istentisztelet*. Budapest.

NAGY SZENT BAZIL

1991 *Életszabályok I.* Nyíregyháza.

NILLES, NICOLAUS

1885 *Symbolae*, I. Oeniponte

1897 *Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis* II. Oeniponte 65–70.

PAPANDREOU, DAMASKINOS

1997 Das Panorthodoxe Konzil In: NYSSEN, W. – SCHULZ, H.-J. – WIERTZ, P. hrsg. PEZOLT, M. bearb. *Handbuch der Ostkirchenkunde Band III*. Düsseldorf, 262–271.

PAUS, A.

1995 Fasten I., In: KASPER, Walter hrsg. *Lexikon für Theologie und Kirche* III. Band Freiburg – Basel – Rom – Wien.

PEKÁR=ПЕКАР, А.

1997 *Наруци Истории Церкви Закарпаття*, II. Рим.

PELESZ, JULIAN

1880 *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, II. Wien.

PIRIGYI ISTVÁN

1990 *A magyarországi görögkatolikusok története* II. Nyíregyháza.

REGNAULT, LUCIEN

2004 *Így éltek a 4. századi egyiptomi szerzetesek* (Bizánc világa VIII.) Budapest.

RUSZNÁK MIKLÓS

1909 *A görög egyház böjti fegyelme*. Budapest.

SZENT ÁGOSTON

é.n. *Regulája*, Budapest.

SZENT ATHANASZIOSZ

1999 *Szent Antal élete*, in A III–IV. század szentjei, Ókeresztény Örökségünk V. Budapest, 41–120.

SZENT BENEDEK

1995 *Regulája* Pannonhalma

SZENT JEROMOS

1991 *Szent Pálnak, az első remetének élete*. In: Szent Jeromos: „Nehéz az emberi léleknek nem szeretni” Budapest, 5–60.

TERTULLIANUS

1986/a A böjtökről. In: VANYÓ László szerk. *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók 12. Budapest, 853–876.

1986/b A bűnbánatról. In: VANYÓ László szerk. *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók 12. Budapest, 151–168.

1986/c A keresztségről. In: VANYÓ László szerk. *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók 12. Budapest, 169–188.

1986/d Feleségemhez. In: VANYÓ László szerk. *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók 12. Budapest, 207–226.

GYÖRGY JANKA

„PURIFYING THE SENSES”: Contributions to the History of Christian Fasting

In this paper I make contributions to the history of the Christian fasting regarding the purification of the senses. After a brief conceptual clarification and presenting a few facets of religious history, plethora of biblical testimonies and ancient Christian era practices are presented relating both to seasonal and Eucharistic fasting. This form of self-denial was brought to unparalleled perfection by the ancient friars, and then legally regulated in the Middle Ages. At the dawn of the early modern era, reformers criticized the Catholic practice of fasting, which the Council of Trent and the popes still intended to maintain. In modern times, new circumstances meant new challenges, which ultimately lead to more relaxed rules, but also new considerations, such as consistent compliance with obligations of status, bearing the cross of everyday work and life with patience, which, when combined with disciplining the body, bring us back to the original meaning of fasting. The practices of the Greek Catholic Church have also gone through transitions, shifting from initial rigorousness to more relaxed practices, but this facilitation was closely linked with receiving the sacraments more often and more regularly, which resulted in a special and productive spirituality. In modern times, Orthodoxy, too, strived to reconcile historical tradition with the modern world; while retaining the values of fasting, and at the same time respecting the believers' situation and life, it tried to realize merciful *oikonomia* through maternal care and love.

„MEGSZENTELT ÉTKEZÉS” Ízlelés és vallásgyakorlat a magyarországi szerb ünnepeken

„Az ortodox istentisztelet tudatosan szólítja meg az ember valamennyi érzékét. A szemek látják a gyertyák és mécsesek fényét az öltözékeket és a liturgia történéseit (...).

A fülek hallják a Szentírás szavait, az imádságokat (...).

A szaglász érzékét a tömjén veszi igénybe (...).

A tapintás és ízlelés érzékét az Eucharishtiában való részesedés, az antidoron szétosztása az istentisztelet végi elbocsátáskor (...).

Az ortodox keresztyének számára Isten igéjének emberré válása az alapja minden érzék igénybevételének.

Miért ne dicsérhetné az ember minden érzékével Istent, hiszen „Ő adta neki testét és lelkét, szemét, fülét és minden tagját, értelmét és minden érzékét (...)”¹

Tanulmányomban az ortodoxiához kötődő sajátos szerb vallásgyakorlat és az ízlelés, illetve a szertartásszerű táplálkozás összefüggéseit vizsgálom. Nem térek ki az egyházi liturgiához tartozó Szent Eucharishtiára, illetve a liturgiát záró *antidoron* vagy *proszfóra* (megáldott kenyér) osztására.

Témám az egyházi ünnepekhez kapcsolódó szokások egy eleme, a „megszentelt étkezés”, amely a szerb ortodox védőszentünnepekhez és halotti emlék-ünnepekhez köthető jellegzetes ételek rituális elfogyasztását jelenti. A dolgozat alapját a Százhalombatta óvárosi szerb ortodox közösségben végzett terepmunka (résztevő megfigyelés) képezi, és olyan mikrokutatások, amelyeket más szerb ortodox közösségekben végeztem. Elsősorban a Buda környéki településeket², és Székesfehérvárt választottam kitekintés céljából. A Buda környéki településeket azért, mert az itt élő szerbek történeti és kulturális szempontból szoros kapcsolatban állnak a százhalombattai közösséggel, illetve rokonsági, házassági kapcsolatok is megfigyelhetők.

A székesfehérvári szerb ortodox közösség története és etnikai összetétele más³, az utóbbi években azonban közös lelkészüik miatt intenzívebb kapcsolat alakult ki a két település között. Mivel a százhalombattai parókus látja el a lelkesi teendőket Székesfehérváron is,⁴ a százhalombattai hívek figyelemmel követik

¹ ОНМЕ 2001. 40., 55–57.

² Budakalász, Lőrén (résztevő megfigyelés, interjú); Pomáz (források, interjú).

³ A székesfehérvári közösség esetében – ami egy kisebb közösség – a fehérvári szerb családok leszármazottai közül csak néhány idősebb él, viszont járnak a templomba és az ünnepekre a környéken élő magyar ortodoxok, orosz hívők, illetve a délszláv háború idején Jugoszláviából elmenekült és Székesfehérváron letelepedett családok is. A székesfehérvári szerbek történetéről lásd SASVÁRI 2002. 167–175.

⁴ Székesfehérvárnak önálló szerb parókusa 1949-ig volt, Jaksity Iván személyében. Később más településekről, Budakalászlól, Százhalombattáról jártak adminisztrálni az egyházközséget.

a székesfehérvári eseményeket, eljárnak egymás templomi ünnepeire. 2005-ben a két gyülekezet tagjaiból alakult meg a közös templomi kórus: a Szent Lázár kenéz kórus.

A százhalombattai szerb közösség jelenléte a 17. század végétől nyomon követhető; a *velika seoba*, az 1690-es évekbeli nagy vándorlás idején telepedtek le a mai Százhalombatta óvárosának megfelelő területen.⁵ Létszámuk a 19. században több mint 400 fő⁶, az akkori településen többségi népcsoportot alkotva. Számuk a 20. században drasztikusan csökkent részben az optálásnak, részben a kedvezőtlen demográfiai folyamatoknak köszönhetően. Ma a közösség 138 főből áll.⁷ Nyelvük, identitásuk, és archaikus hagyományaik megtartásában nagy szerepe van a *pravoszláv* vallásnak, a szerb ortodox egyháznak.

A városban élő ortodox közösség etnikai szempontból homogénnek tekinthető (szinte teljes mértékben szerb, vagy bolgárkertész leszármazottjaként szerbbé vált ortodox,⁸ elenyésző a román, a görög vagy magyar ortodoxok száma), ami a vizsgálat szempontjából azért fontos, mert más nemzetiségű, ortodox hívők nem hoztak jelentős változtatásokat az egyházi ünnepekhez kötődő szokásokban, hanem inkább ők vették át a szerb hagyományokat. Ellentétben más közösségekkel, például a pécsi ortodox közösséggel.

A pécsi szerb közösség társadalmi, etnikai összetétele ennél jóval árnyaltabb: magyarországi szerbekből,⁹ a délszláv háború idején áttelepült szerbekből, ukrán és orosz hívőkből, görögökből¹⁰ és magyar ortodoxokból tevődik össze. Az ortodox egyházi szertartásokhoz kapcsolódóan különböző hagyományokat őrző, nem szerb nemzetiségű hívek valamilyen formában hozzáadták szokásaikat az egyházi ünnepekhez; így például a görögökhöz köthető a húsvéti ételszentelés szokásának meghonosodása.¹¹ Ebben a közösségben a szerb pap megszenteli a húsvéti ételeket, bár ez a szerb egyházban máshol nem szokás.

Az általam végzett terepmunka 2006. februárjától folyamatosan tart. Az intervallum szűk volta miatt előzményként és kiindulópontként felhasználtam a korábbi évtizedek gyűjtéseit; a százhalombattai „Matrica” Múzeum adattárában található hang- és videofelvételekből álló amatőr néprajzi gyűjtést,¹² és a Ferenczy Károly Múzeum Néprajzi Adattárában fellelhető kéziratos anyag vo-

A Temesvárról származó – 30 éves pap – Dalibor Milenkovič 2004 novemberétől látja el a lelkesítő teendőket Százhalombattán és Székesfehérváron.

⁵ Ez a település a későbbi Batta falu, szerbül Bata (Bára), ma hivatalosan Óvárosnak, Ófalunak hívják.

⁶ FARKAS 1982. 258.

⁷ A településen élő szerbek száma a százhalombattai ortodox lelkész 2006. évi adatai alapján.

⁸ MARINOV 1999.

⁹ Közöttük Lippóráról, Hercegszántóról, Battonyáról, Mohácsról, Százhalombattáról Pécsre költöztek. A volt pécsi majd budakalászi szerb ortodox lelkész adatközlése nyomán. Lásd még KAKASY 2006. 3–4.

¹⁰ Akik diákként kerültek Pécsre a 1990-es években. KAKASY 2006. 3–4.

¹¹ KAKASY 2006. 3–4.

¹² Pál Attiláné Szegedinác Anna népművelőként dolgozott a „Matrica” Múzeumban, s maga is óvárosi születésű lévén aktív gyűjtést végzett a településen a szerb családok körében, s számos hangfelvétel (összesen 10 kazettányi hanganyag, magyar nyelven készített interjú) maradt fenn a közösség olyan tagjaitól, akik már nincsenek az élők sorában. Pál Attiláné gyűjtéseit felhasználta Kiss Mária is az *Ünnepi szokások a százhalombattai szerbeknél* című tanulmányában (1993).

natkozó adatait.¹³ Ezek alapján megvizsgálhattam, hogy a korábbi évtizedekhez képest milyen változások, változtatások figyelhetők meg a szokásokban, és melyek azok a karakterisztikus vonások amelyek jellegzetessé, állandósulttá teszik a szertartások menetét.

A vizsgált ünnepekben közös az, hogy egy megszentelt térben (vagy a szakrális tér közelében: templomban, templom előtt, temetőben, kereszt előtt, megszentelt lakóházban vagy szobában) a közösség tagjai az ünnepi egyházi szertartás után, együtt, közösen fogyasztják el a megszentelt ételt.

Slava – családi védőszent – ünnepén ez a megszentelt tér egy kicsit más, mert nem a hagyományos értelemben szakrálisnak tekinthető épületről, területről van szó, hanem egy lakóhárról, amit a pap megszentel. Az ortodox lelkész ilyenkor felkeresi a patrónusünnepet tartó családot és megszenteli a vizet, majd a szentelt vízzel meghinti a szobát, az ikonokat, a házat és a házbelleket. Végül megszenteli a koljivot és a kalácsot is, amit elfogyasztanak. Az ünnepek változása miatt ma már előfordul, hogy a családi védőszentünnephez kapcsolódó ételszentelés egy szakrálisan kiemeltebb térben, a templomban történik.

Ilyen közös étkezés kapcsolódik a halotti emlékünnepekhez: a *ružičalo*-hoz vagy halottak húsvétjának napjához; a halotti istentiszteletekhez: a *parastos*-hoz; a védőszentünnephez: a *crkvena slava* – templomi védőszentünnephez és a család védőszent-ünnepéhez, a *slava*-hoz. Ružičalo napján nem áldja meg a pap az elfogyasztott ételeket, azonban a temetőben, a holtak és élők közösségében történik a szertartásszerű étkezés.

A közösen elfogyasztott, megszentelt ételek között hagyományosnak számítanak a gabona-féléből készült ételek: a kalács és a koljivo; az italok közül a vörösbort, és bizonyos keretek között a pálinka. Ezt a kínálatot napjainkban már különböző ételek, italok gazdagítják, amelyekre a későbbiekben kitérek, és bemutatom, hogy a hagyományos ételek és italok mellett milyen újítások terjedtek el napjainkban.

Az alábbiakban az ételek megszentelésének és elfogyasztásának kontextusát fogom ismertetni, illetve azt, hogy a különböző alkalmakon, helyszíneken és időpontokban megtartott ünnepeken milyen – elhagyhatatlannak tűnő – állandósult elemekkel találkozunk az étel megszentelésével kapcsolatban.

A koljivo főtt búzából készült étel, ami a védőszentünnep és a halotti emlékünnepek jellegzetes attribútuma. Kiss Mária a Buda környéki szerbeknél a koljivo készítésében három fejlődési fokot különböztet meg: a koljivo első formája a főtt szemes búza, a második a szemes búzából készített ízesített koljivo s végül a ledarált búzából készített ízesített koljivo.¹⁴

Az általam vizsgált időszakban Százhalombattán a koljivo két formája ismert, a főtt szemes búza (ízesítés és édesítés nélkül) a halotti toron (én ezzel csak visszaemlékezésekben találkoztam), és a ledarált búzából készített ízesített koljivo a védőszent ünnepeken és a halotti emlékünnepeken (élő gyakorlat). A szakirodalom a koljivot, és egyszerűbb változatát, a főtt szemes búzát, áldozati ételként

¹³ Deisinger Margit néprajzi gyűjtései nyomán.

¹⁴ Kiss 1988. 145.

tartja számon. A *Srpeski mitološki rečnik* szerint maga a szó görög eredetű, használata az egyházon keresztül terjedt el és a görög halottkultusból származik. A gabonából készült étel a halottkultust és termékenységet egyaránt szolgálja. A témával foglalkozó kutatók a *panspermia* ókori áldozati formájára visszavezethető szokásnak napjainkig tartó folytonosságát, az archaikus technikával elkészített koljivo rituális funkciójában (többek között szertartásszerű elfogyasztásában) is felfedezni vélik.¹⁵

A százhalombattai és a Buda környéki szerbek szokásaiban a koljivo készítése és elfogyasztása napjainkban, elsősorban a halottakról való megemlékezés keretei között történik.

Egy fiatal szerb ortodox lelkész¹⁶ szerint: *minden koljivo-készítés lényege a halottakra való emlékezés, és a koljivo megszentelésekor elmondott ima is arról szól, hogy halottakért készítik a koljivot*. Egy idősebb lelkész magát a búzát tekinti halotti ételnek, a halottakért bemutatott áldozat legfontosabb kellékének.¹⁷ Egy idős százhalombattai férfi szerint a koljivot a halott lelkiüdvéért eszik a temetés után: „(...) ez a koljivo csak vízben van főzve, nincs cukrozva.”¹⁸ Ekkor, a temetés után a toron, – ami a halálestől függő megemlékezések közül az első családi megemlékezésnek tekinthető – először ettek a halottért szentelt főtt búzát, ami egy százhalombattai beszámolója szerint a következőképpen zajlott: *Mikor nálunk valaki meghal, kiviszik a ravatalozóba, s misét szolgálnak a koporsónál, mikor már leteszik, mi nem várjuk meg, hogy behantolják, mink rögtön megyünk haza, s akkor jön a pap, s akkor megszenteli azt a házat. Kiközösíti, kiveszi a családból azt, aki meghalt. Akkor van búza főzve egy tányérban, s van benne egy szál gyertya, s az a gyertya ég. Akkor a pap így emeli a búzát, s mind, aki nem ér oda a tányérhoz egymás ruháját fogják és azt a búzát megszenteli.*¹⁹

A halálestől függő családi megemlékezések közé tartozik a *parastos*, ami tulajdonképpen egy gyászistentisztelet, amelynek keretében koljivot szentelnek a halott lelki üdvéért. *Koljivot adnak a halottnak.*²⁰

A halálest utáni első *parastost* a temetést követő hatodik héten rendezik meg. A koljivo az emlékűnnep legfontosabb kelléke, immár ledarált búzából készült, ízesített változatát szentelik meg és fogyasztják el a templomban. Előfordul, hogy a koljivot tömjénezik, máshol szentelt borral kereszt alakban meglocsolják²¹, ami a kalácsszentelésnél is visszatérő mozzanat. Ahogy a temetés után láttuk, a pap – ez alkalommal is – a hozzátartozókkal és a hívekkel felemeli a koljivot és azt kö-

¹⁵ PETROVIĆ 1970. 170.; Pócs 1982. 188.; Kiss 1988. 145.; „Egyetlen más rítusnál sem figyelhető meg oly mértékben a folytonosság, az ókortól egészen az újkorig mint éppen a panspermiánál. A szokást a keresztény egyház is átvette, részben mint az új terméshől hozott áldozatot, részben mint halotti áldozatot. (...) a mai görög hagyományban is ismeretes az a szokás, hogy főtt gabonát (kollyva) fogyasztanak különböző ünnepek és munkák alkalmával. Elviszik a templomba, hogy a pap megáldja, a rokonok és a szomszédok küldenek egymásnak belőle, sőt bizonyos alkalmakkor az állatok eledelére is kevernek.”

¹⁶ Budakalászi szerb ortodox lelkész (37 éves).

¹⁷ Hercegszántóról származó ortodox lelkész (57 éves).

¹⁸ DEISINGER 1954. 110.

¹⁹ „Matrica” Múzeum Adattára, hangfelvétel 19. MC. Pál A. gyűjtéséből 1988. Adatközlő: O. M.

²⁰ Vö. Kiss 1988. 134.

²¹ A budakalászi szerb ortodox lelkész közlése: *Néhány helyen ezt a koljivot borral is átöntik, itt is, tehát a halotti istentiszteleten a parasztoszon.* Vö. Kiss 1988. 134.

zösen forgatják. (Ez a forgatás a kalács esetében is jellemző momentum.) A koljivo és a kalács forgatásának jelentése után érdeklődve azt tapasztaltam, hogy a hívek és a lelkészek sem mindig tudják már, hogy mit jelent ez a mozzanat, leggyakrabban valamiféle *áldozatnak*, a halottakra való *emlékezésnek* tartják.²²

A rituális forgatás mozzanatával párhuzamba állítható adatot ismert Bartha Elek, aki egy görög katolikus szokás nyomán tárgyalja az említett gesztust. A kalács és a kenyér emelgetését és érintgetését archaikus, a keleti egyházi liturgiában gyökerező („korábban a szerzetesházakban minden ebéd után gyakorolt”) szokásból eredezteti.²³ Sarosácz György pedig a gabonamagvak megforgatására hoz példát, melyre a halál beállta után került sor; ha a megboldogult házigazda vagy gazdaasszony volt, akkor a vetésre szánt magvakat megforgatták, hogy a mag kikeljen, az új élet elinduljon.²⁴

A *parastost* megismételhetik a haláleset után fél évvel, egy évvel, továbbá megtarthatják a kerek évfordulókon, a halál utáni ötödik évben, tizedik évben, vagy akár minden évben.²⁵ Fontos az időpont pontos betartása, mert *a koljivot hat hét, fél év és egy év lejárta előtt kell a halottnak adni*.²⁶ Hogy ne csússzanak ki az időpontból, előfordul, hogy a parastost az ötödik hónap vagy a tizenegyedik hónap utáni időszakban tartják,²⁷ arra azonban ügyelnek, hogy leteljen a páratlan hét vagy páratlan hónap, aminek betartásával egy pomázi adat szerint különösen vigyázni kell.²⁸ Kiss Mária a halálesettől független közösségi emlékünnepek közül a *zadušnica*²⁹ ünnepek jellegzetes áldozati ételeként tartja számon a koljivot, amit a templomba visznek a halotti istentiszteletre, meggyújtják a közepében lévő gyertyát, ami a szertartás alatt ég. A szertartás jellegzetes mozzanata, amikor a pap a családfejek által elhozott kenyvecskéből, a cituljából, felolvassa a halott családtagok neveit. Majd a koljivot az egyházi szertartás keretében megszentelik, és szertartás után elfogyasztják. Mára a szokásból a koljivo készítése (a megfigyelt

²² Aztán néhány helyen egy bizonyos pillanatban a pap, a hívőkkel, a hozzátartozókkal emeli, van ahol csak férfiakkal és forgatja. - Ez mit jelent? - Ezt nem tudom, a halottra való emlékezés. Biztos valamiféle áldozat. Nem tudom hogy alakult ki.

²³ BARTHA 1982. 806.; 1999. 89.

²⁴ SAROSÁCSZ 2003. 108.

²⁵ A budakalászi szerb ortodox lelkész közlése nyomán.

²⁶ Kiss 1988. 135.

²⁷ Na most mikor van az 5 hetes mise megin' van főzve, nagy mise van szolgálva, van főzve búza, (koljivo – P. K.) dió, mazsola, prézli, draszé, cukor, vanília, rum, minden van abba, darált dió, mandula puculva, akkor azt bedagasztjuk..., megfőzzük, megmossuk, megszáritjuk, ladaráljuk és bedagasszuk mint a kenyeret. Reggelig hagyjuk. Reggel felkelünk korán és akkor ilyen nagy tálba rakjuk, pupozva, mint egy halmot felrakjuk, daráltdióval meghintjük. Promincli cukorral, dióval, mandulával, draszéval, fészülettel díszítjük. S ezt visszük a templomba, meg kalácsot, pálinkát, és akkor ezt a búzát a mise alatt a pap felszenteli. S akkor vannak ilyen papírok, selyempapírok vágva, akkor a templomi szolga kanállal mindenkinek ad egy kanál főtt búzát, akkor gyűn ki az ajtón, akkor kap egy darab kalácsot meg megissza a pálinkát, amit ott osztanak. Azt mondja: az Isten bocsássa meg a bűneit. Ez van, 5 hét, 5 hónap, és 11 hónap. „Matrica” Múzeum Adattára, hangfelvétel, 19. MC. Pál A. gyűjtéséből 1988. Adatközlő: O. M.

²⁸ IKVAINÉ 1992. 155.

²⁹ *Zadušnica*: gyászistentisztelet a „lelkékért”, megemlékezés a halottakért, halotti istentisztelet. A szerb ortodox egyház előírásai szerint három kötelező *zadušnica* ünnep van egy évben, amelyek a bűntöket megelőző időszakok szombatjára esnek. (Húshagyó vasárnap előtti szombaton: „Lelkek szombatján”, Pünkösöd előtt és Dömötör nap előtt. Emellett még szokás a *spasovdan* – Krisztus mennybemenetele – előtt.) Kiss 1988. 135.; A magyarországi szerbek körében általában megtartják az évi négy *zadušnicát*. A köznyelvben magyarra halottak napjaként fordítják.

helyszíneken) szinte teljesen elmaradt. Az egyik ortodox lelkész úgy fogalmazott, hogy *nem csinálják, de lehetne, mert Szerbiában még élő gyakorlat.*

A halálesettől független közösségi emlékűnnep a *ružičalo*, amit magyarul *halottak húsvétjának* vagy *kishúsvét*nek³⁰ hívják. Erre az alkalomra nem készítenek koljivot, más ételekkel, italokkal kínálják egymást az elhunytak lelki üdvéért. Az ételek elfogyasztásának színtere a temető, a síremlék vagy sírhalom melletti terület.

A *ružičalo* időpontja hagyományosan a húsvét hétfő utáni első hétfő, ami a húsvét utáni nyolcadik nap. Ez az időpont azonban nem egységes; sok településen az előtte való vasárnapon (Tamás vasárnapján) tartják,³¹ néhány közösségben napjainkban is ragaszkodnak hétfőhöz³². Az időpont-elterés egyik lehetséges tényezőjeként tartják számon a hívek és a lelkészek is, hogy a hétfői munkanap miatt sokan nem tudnak részt venni a megemlékezésen. Azonban ez az időpont a Buda környéki településeken még akkor sem egységes, ha történetesen munkaszüneti napra esik a húsvét utáni nyolcadik nap, mint például ez év tavaszán.

2006-ban Százhalombattán, a szerb húsvét után egy héttel, április 30-án, vasárnap tartották a *ružičalot*, Budakalászon május elsején hétfőn. Százhalombattán a halotti emlékűnnep reggel a templomban veszi kezdetét.³³ Ott gyülekeznek a hívek a tojással, kalácssal és borral megpakolt kosarakkal, virágokkal, amit majd a templomi szertartás után a temetőbe visznek. Még a szertartásnál maradva: itt is fontos momentumnak tűnik a felolvasás a *čituljából*; tömjénezés közben a pap felolvassa az elhunytak nevét.

A templomi liturgia után a hívek a parókussal, a kántorral és a sekrestyével az élen, processzióval a temetőbe mennek, ahol a hozzátartozók sírjait meglátogatják.³⁴ Míg korábban a körmenetben együtt ment az egész közösség, ma már néhányan – praktikus szempontok miatt – kocsival mennek, és autóval viszik az idősebbeket, a nehezen mozgókat, a temetőbe szánt ételek, italok egyre bővülő kínálatát, a virágokat és a gyertyákat. A körmenet és az egyénileg érkezők a temető szerb részében álló nagy keresztnél találkoznak. Itt a pap megszenteli a *veliki krst*-t (nagy kereszt), ezt követően a jelenlévő hívők hozzátartozóinak sírjait járja sorba. A pap szentelt olaj és vörösbor keverékével hinti meg kereszt alakban a sírokat.³⁵ A hívek egy csoportja a papot követve sorba járja az összes megszen-

³⁰ „Matrica” Múzeum Addattár, hangfelvételek: 19. MC. Pál A. gyűjtéséből, 1988. Adatközlő: T. M.

³¹ Százhalombattán, Szentendrén, Szigetcsépen húsvét utáni vasárnapon tartják. Vö. EPERJESSY, 1998. 24.

³² Budakalászon és Lóréven a húsvét utáni nyolcadik napon, hétfőn tartják.

³³ 2006-ban reggel 8 órakor kezdődött a szertartás.

³⁴ Korábban az ünnepen többnyire nők vettek részt, akik fekete kendőt kötöttek a fejükre. Kiss M.1993. 63–64. Megfigyeléseim szerint, fekete kendőt már csak kevesen kötnek, és a férfiak ugyanúgy jelen vannak az ünnepen mint a nők. Minden családot legalább egy fő képvisel.

³⁵ Ez a keverék jól látható nyomot hagy a sírkövön, ezért néhányan, olaj helyett vízzel keverik a bort. A vizes oldat nem hagy nyomot a sírokon, azonban a kereszt alakja sem marad meg így, szétfut a folyadék a sírkövön. Budakalászon a pap szentelt vízzel locsolja meg a sírt. Százhalombattán korábban a sírszentelés a halott fejétől végezte a pap, az utóbbi évek gyakorlata, hogy a halott lábától szentelik a sírokat. A korábbi gyakorlatot rögzítő fotók az 1980-as években készültek, mikor Bajront Lázár esperes volt a parókus, aki 1945-től 1989-ig szolgálta az egyházközséget. A megfigyelt időszakban a lelkész Dalibor Milenković, (Temesvárról származó fiatal pap) aki 2004 novemberétől van

lendő síremléket, minden halottnál énekelve, imádkozva egyet. Néhányan a saját hozzátartozóik sírköveinél, kereszteinél maradnak és gyertyát gyújtanak – ami lehet a templomban vásárolt, (szentelt) sárga méhviasz-gyertya, vagy egyszerű fehér, háztartási gyertya. A szomszédos síroknál lévő ismerősökkel beszélgetnek és megkínálják egymást a temetőbe kivitt ételekből, italokból. A halott lelki üdvéért üritik poharaikat, ilyenkor a sírra is locsolhatnak belőle egy cseppet. (Ez a szokás nem általános, de még megfigyelhető.)

A halottak lelkéért kínált ételt, italt visszautasítani nem illik. A közösség természetesen a lelkészt is megkínálja a kalácsból és a pálinkából, aki a szertartás alatt, csak mértékkel, szimbolikusan fogyaszt.

A visszaemlékezésekből kiderül, hogy régen a szegényeket, az idegeneket, a gyerekeket, és a cigányokat kínálták a temetőbe kivitt ételekből.

*Valamikor, mikor szegényebb volt a nép, jártak a gyerekek, meg a cigányok, osztogattuk a tojást, ezt azt, most meg, megesszük egymás közt. Már nincs senki olyan. – Gyere, kóstold meg! Nézd meg jól sikerült a kalácsom? – vagy – Nézd meg, miért nem sikerült? Gyere, nézd meg mi baja. – Hát így egymást kínáljuk most.*³⁶

A szegények etetésének szokása – amely eredetileg a közösség szegényeinek, koldusainak étellel való kínálását jelenti a halott lelki üdvéért, illetve a halott étellel való ellátásának szimbolikus formája – napjainkban társadalmi, szociális tényezők következtében mutat átalakulást. Pomázon – Eperjessy Ernő megfigyelései szerint – az elmúlt években hajléktalanok és kéregetők jelentek meg ružičalo napján a temetőben.³⁷

A temetőben elfogyasztott ételek közül a kalács a legjellemzőbb. A házi készítésű kalácsot ma már azonban egyre gyakrabban váltják fel a boltban kapható készítmények.³⁸ A kalácson kívül előfordul még kuglóf, pogácsa, valamilyen házi készítésű sütemény vagy bolti aprósütemény.³⁹ A pálinka kizárólagosságát a temetőben, ma már különböző más alkoholos italok tarkítják, illetve üdítő italok, például Coca-Cola teszi változatossá. Míg egy évtizeddel ezelőtt Kiss Mária idős adatközlői megdöbbenve említették, hogy *vannak már olyanok is, akik feketekávéját is visznek ez alkalommal a temetőbe*, ma már a többféle étel, ital fogyasztása a te-

Százhalombattán. Érdekes Kiss Máriának az a megállapítása – szintén Százhalombatta esetében – miszerint a *pálinkára a sírkeresztek megszentelése során van szükség: a pap megöntözi vele a sírt*. Kiss 1993. 64. Erre vonatkozó adatot nem találtam, sem a gyakorlatban, sem a visszaemlékezések során.

³⁶ (...) szentelik be a sírokat, s akkor odatesszük a tojást, viszünk sütit, enni, inni. Valamikor, mikor szegényebb volt a nép, jártak a gyerekek, meg a cigányok, osztogattuk a tojást, ezt azt, most meg megesszük egymás közt. Már nincs senki olyan. (...) „Matrica” Múzeum Adattára, hangfelvételek: 19. MC. Pál A. gyűjtéséből, 1988. Adatközlő: T. M.

³⁷ EPERJESSY 1998. 26.

³⁸ A helyi CBA boltban vásárolt terméket bolti zacskóból kínálták. A hagyományos fehér tésztaájú kalácson kívül puncs ízesítésű rózsaszín kaláccsal is lehet találkozni. 2006-ban Százhalombattán a boltban vásárolt kalács volt a jellemző étel a temetőben.

³⁹ R. K. úgy emlékszik vissza, hogy gyermekkorában (1980-as évek) neki a sütemények miatt tetszett a ružičalo, mert a temetőben mindenki megkínálta sütivel, kaláccsal. (SAROSÁCS György kutatásai szerint Baranyában korábban rétest és húst is vittek a temetőbe, és a sírhalomnál ebédeltek. 2003. 95.)

metőben, nem csak Százhalombattán, hanem más Buda-környéki településen is általános.⁴⁰

Százhalombattán a hozzátartozók pirosra, esetleg kékre festett tojásokat tesznek a sírra, a halott fejéhez. 2006-ban a boltban kapható, piros színű papírba csomagolt csokitojás is népszerű volt, amit elhelyeztek a sírokon, vagy a ministráns gyerekeknek ajándékozták a temetőben. Festetlen tojást vittek azok, akik abban az évben elvesztették valamelyik hozzátartozójukat.

A tojást korábban a szegények szedték össze, a megemlékezés végén, a jelenben a ministráns gyerekek gyűjtik egybe, akik a temetőből a templomba visszatérve szétosztják maguk között, illetve a falubeli szerb gyerekek között.⁴¹

A ružičalo szokása Százhalombattán – az innovációk mellett – alapvető tartalmában és legfontosabb elemeiben: mint a sírok megszentelése, és az étel-ital áldozat a sírok között változatlan maradt.

A halotti emlékünnepek mellett a védőszentünnepekhez kötődően találkozunk a rituális ételek szertartásos, közösségi elfogyasztásával. A legünnepelebb keretek között a templomi védőszentünnep (*Crkvena Slava*) rituális étkezése zajlik, ami rendszerint a délutáni vecsernyéhez kapcsolódik.⁴²

A templomi védőszent ünnepét 2006-ban megfigyeltem Lórén, Székesfehérváron, Grábócon,⁴³ Budakalászon és Százhalombattán. Ennél a szokásnál is a százhalombattai eseményeket mutatom be, összehasonlítva más tapasztalatokkal és a korábbi százhalombattai gyakorlattal. Megpróbálom kihangsúlyozni a szokás állandósult elemeit, az ünnep karakterisztikus vonásait a téma szempontjából. Röviden kitérek a grábóci szerb ortodox „búcsújáróhely” ünnepére, ahol idén a százhalombattaiak töltötték be a *kum slave*, búcsú komája – azaz a házigazda – szerepét.

Százhalombattán a templomi védőszentünnep *Mala Gospojina*, *Kisasszony* napjához kapcsolódik. A Gergely-naptár szerint szeptember 8-a, a szerbek a Julianus naptár használatából adódó eltérés miatt szeptember 21-én ünnepelték, ami idén hétköznapi esett. Csütörtökön tartották meg a templom ünnepét.⁴⁴

A templom ünnepe – minden esetben – ünnepi liturgiával veszi kezdetét, ami általánosan délelőtt 10 órakor kezdődik. 2006-ban – a megfigyelt helyszínek közül – Százhalombattán és Grábócon, az ünnepélyességet a püspök jelenléte fo-

⁴⁰ Százhalombattán kívül Budakalászlól vannak empirikus adataim, azonban Kiss Mária 1993-ban szintén utalt erre a jelenségre és százhalombattai, budakalászi és pomázi példával támasztotta alá. Kiss 1993. 64.

⁴¹ Ma már a „faluban” (Százhalombatta Óváros más néven Ófalu) nincsenek olyan szegények, akik alacsony árértékűen a temetőbe, és cigányok sincsenek, akik korábban (még az 1980-as években is volt rá példa) a sírokon hagyott tojást összeszedték.

⁴² A 2006. május 22-én, nyári Szent Miklós napján tartott lórévi templomi védőszentünnepen, „praktikus okokból” a délelőtti ünnepi liturgián került megszentelésre a kalács és a koljivo. A lórévi parókus azzal magyarázta ezt a gyakorlatot, hogy a falubeliek megünnepik a ráckevei védőszentünnepet is, ahol viszont, már vecsernye után szentelik meg a kalácsot.

⁴³ Grábócon ez az ünnep a Péter-Pál napi *zbor*-hoz, azaz a nagy *összejövetel*hez kapcsolódik. Vö. Vass 2003. 223.

⁴⁴ Nem minden szerb településen tudnak hétköznapi templomi patrónusünnepet tartani; pl. Székesfehérváron a Sveti Jovan vagy Szent Iván napi védőszentünnepet július 7-e, péntek helyett július 9-én vasárnap tartották meg 2006-ban. A grábóci Péter-Pál napi *zbor*-t július 12-e helyett 16-án, vasárnap tartották meg.

kozta, mindkét esetben ő celebrálta az istentiszteletet. A szertartáshoz hozzátartozik a ünnepi körmenet, a *Szent Liturgia amvon mögötti imája után*.⁴⁵ Általában a falu közepén álló kereszthez megy a processzió, ahol a pap a négy égtáj irányába hintett szenteltvízzel megáldja a falut, majd a visszatérő processzió háromszor megkerüli a templomot. Ez évben Százhalombattán a zászlós körmenet a keresztig vonult, ahol a püspök végezte el a szentelést, majd visszatérve elmaradt a templom háromszori megkerülése. Grábócon (és a többi helyszínen is) a templomot háromszor kerülték meg, miközben megálltak a templom keleti (oltár mögötti), nyugati (főbejárat), északi (bal oldal) és déli (jobb oldal) stációjánál és a pap az evangéliumból felolvasott.

Mielőtt a menet visszatér a templomba, a holtakra emlékezve a pap kereszt alakban vörösbort locsolja meg küszöböt. A közel két órás istentisztelet a *proszfóra* vételével zárul. Az ünnep a házaknál, ritkábban étteremben⁴⁶ folytatódik. A családok a vendégeikkel elfogyasztják a többfogásos ebédet, ami lehet akár böjtös is, ha a védőszentünnep böjt idejére esik. Például: ez évben Budakalászon a templom ünnepe: Gábiel arkangyal napja, szerdára, böjtös napra esett. A háziasszonyok húsleves helyett zöldséglevest, halat, gombát, sült zöldségfélétet készítettek ebédre.⁴⁷ A vecsernye leggyakrabban négy órakor kezdődik. A délutáni események legfontosabb résztvevője a kum slave, „búcsú komája”, aki minden évben más. Ő és a családja gondoskodik a kalács és a koljivo elkészítéséről, a templomkertben felállított asztalok megterítéséről és a felszolgálásról italokról.

A kalács- és koljivoszentelés szertartása vecsernye után, a templomkertben zajlik, a parókuson kívül a búcsúra meghívott lelkészek aktív közreműködésével. A szertartás jellegzetes, állandó mozzanatai:

- meggyújtják a koljivoba szúrt, vagy az asztalra elhelyezett gyertyát,
- a lelkész beszédet mond, köszönti a jelenlévőket és megáldja az asztalon lévő ételt,
- felemeli, felajánlja a kalácsot, majd az asztalra visszahelyezve megfordítja, és kereszt alakban megvágja,⁴⁸
- szentelt vörösbort tölt a kalácsba kereszt alakban, és ugyanígy borral locsolja meg a koljivot,

⁴⁵ BERKI 1959. 437.

⁴⁶ Az éttermi vendéglátás leginkább a lelkészek esetében figyelhető meg. Százhalombattán 2006. szeptember 21-én a parókus és vendégei: a püspök, a diakónus, a budapesti szerb templom gondnoka, a fehérvári kántor, a mohácsi és a deszki pap és családja az „E-batta” Étteremben ebédelt. Székesfehérváron 2006. július 12-én az egész közösség étterembe ment a lelkészükkkel és a többi meghívott pappal és vendéggel.

⁴⁷ Az ortodox lelkész felesége által készített több fogásos menü: zöldségleves, sült hal, zöldséges-szójás rakott tészta, lecsó, rizs, rántott gomba, rántott karfiol, sült padlizsán, gyümölcssaláta.

⁴⁸ Az a lényeg, hogy a kereszt meglegyen. Láttam már olyat is, hogy felvágják, négy részt kívágnak és odaöntik a bort. Van ahol csak a keresztbe öntik a bort. Van ahol megtörik, van ahol nem törik. Van ahol megcsókolják a kalácsot és egymást. Én csinálom így is, úgy is. De azt nem csináljuk, hogy csak beleöntjük a bort és kész. A megszegés a fontos, a bor töltése és a forgatás a fontos....de a törés az talán helyesebb. Budakalászi szerb ortodox lelkész.

- a kalácsot a pap felemeli: a koma és a hívek közösen forgatják,⁴⁹ aki nem fér hozzá, az előtte lévő hátát fogja, hogy valamilyen módon ő is részese legyen az eseményeknek,
- ezután következik a kalács törése (a búcsú komája ill. hozzátartozói és a pap töri ketté, miközben megcsókolják a kalácsot⁵⁰),
- a kalácsot visszahelyezik az asztalra, kívágnak belőle egy szeletet a következő évi komának,
- a pap megköszöni a komának az ételt, italt, vendéglátást és megkérdezi a közösségtől, hogy ki vállalja a jövő évi komaságot,
- a feladat áthagyományozását szimbolizálja a komaszelet átadása: a pap vagy a koma átadja a kalács egy szeletét a következő komának, kezét fognak és megcsókolják egymást,
- ezután a kalács szeletekre történő felvágása következik – a templomszolga, vagy sekrestyés által, vagy a koma és felesége által,
- mindenkit megkínálnak egy vékony szelettel és hozzá koljivoval.

A *koljivot* kanállal osztják szét a jelenlévők között, papírtálcára vagy kis műanyag pohárba porciózva. A templomkertben jelenlévők a lelkészekkel közösen, beszélgetve fogyasztják el az ételt. Miközben a búcsú komája és segítői többféle itallal: borral, pálinkával, üdítővel kínálják őket. Százhalombattán, Székesfehérváron és Grábócon ezalatt készenlétben álltak a zenészek a templomkertben, hogy az evést-ivást, beszélgetést vigasság és tánc folytassa.⁵¹ A templom körüli multság általában bálként folytatódik tovább a szerb közösségi házban vagy egy erre a célra kibérelt épületben.⁵²

A kalács és *koljivo* szentelése és szertartásos keretek között történő elfogyasztása a fent bemutatott alkalmak mellett a családi védőszentünnephez és Szent Szávának (gyerekek és iskolások védőszentje) ünnepéhez kapcsolódik. Végezetül a családi védőszentünnepnek közül olyan százhalombattai példát szeretnék ismertetni, amely a korábbi gyakorlattól eltér, ugyanakkor a településen megerősödni látszik az új tendencia: amely a rítust más, szakrálisabb keretek közé helyezi.

A *slava* (vagyis a családi védőszentünnep, -patronus ünnep) színtere hagyományosan a család otthona, ahol a pap a vízszentelést követően szentelt vízzel hinti meg az ikonokat, és a házat, majd megszenteli a védőszentünnepi kalácsot.⁵³

⁴⁹ A kalács forgatása és tartása korábbi feljegyzések és visszaemlékezések szerint a férfiak megtisztelő feladata. GELENCSEI József írja (1991. 615.), hogy a nők személyiük fokozatos előtérbe kerülésével a nyolcvanas évek végén már tart(hat)ják a kalácsot. Megfigyeléseim szerint ma már nem csak a nők részesei ennek az eseménynek, hanem a gyerekek is, akiket kifejezetten hívnak erre a feladatra, vagy felemelik őket, hogy elérjék a magasba tartott kalácsot.

⁵⁰ „A szent megérintésének és részesedésének a vágya és reménye készíti újra és újra a vallásos embert a szent és a szenthez közeli dolgok megcsókolására. A csók által lehet részesülni valamiből és át lehet adni (...).” SZABÓ 2003. 191.

⁵¹ Százhalombattán és Székesfehérváron a tököli, Grábócon a lórévi zenekar játszott. Grábócon a multság szervezettebb formát öltött: a lórévi táncsoport közép-szerbiai táncokat mutatott be, majd fokozatosan csatlakoztak a kolózásukhoz a jelenlévők is.

⁵² Budakalászon nem volt zene és tánc a templomkertben, de az esti bált megtartották más helyszínen. Százhalombattán a zenekar és a vendégek sötétedésre a közösségi ház tánctermébe vonultak.

⁵³ A patronusnapi kalács kenyértésztaból (vízzel) készül, ezt a helybéliek közül egy idősebb férfi így fogalmazta meg: *tulajdonképpen nem is kalács ez, hanem kenyér*. Adatközlő: K. Sz.

2006-ban százhalombattai gyakorlat szerint az ünnep szakrális szempontból kiemeltebb helyszínen, a templomban került megrendezésre. Az esemény 2006. augusztus 2-án, a pravoszláv naptár szerint Sveti Ilija, azaz Szent Illés napján történt, időpontja egybeesett a Százhalombattán megrendezett magyarországi szerb gyerektábor idejével, ami július 31-től, augusztus 6-ig tartott. Ennek köszönhetően a templom tele volt gyerekekkel, és jelen voltak az őket kísérő pedagógusok is, valamint három lelkész és egy diakónus. A templomi szertartás tíz órakor vette kezdetét, melynek keretében történt Szent Illésről való megemlékezés és a kalács és koljivo szentelése. Az ételszentelés a templomi védőszentünnepnél bemutatott gyakorlatnak megfelelően zajlott.

A pap meggyújtotta az asztalra elhelyezett gyertyát, ezt követően beszédet mondott, és köszöntötte a védőszentünnepet tartó családot. Ezután felemelte a kalácsot, majd megfordította és az alája a késsel keresztet rajzolt, majd kereszt alakban megvágta. Szentelt vörösborral locsolta meg a tésztába vágott keresztet, és hasonló mozdulattal borral öntötte le a koljivot. Majd a kalácsot magasra emelte a pap, a patrónusünnepelők és a gyerekek pedig közösen forgatták. Ezután következett a kalács törése, amit a családfő és a pap végzett el. Majd a kalács szeletekre történő felvágása, a család nő tagja által. Közben a templomi liturgiát is zárva a *proszfóra* szétosztására került sor. Végül a templomból kifelé menet a „házigazdák” mindenkit megkínáltak egy szelet kaláccsal és koljivoval. Ez esetben a védőszentünnepen szokásos vendégsereg szerepét a gyerektábor résztvevői töltötték be. Az ilyenkor szokásos vízszentelést, a családi ikonok, az otthon és a házbeli megáldását a pap az ünnep előestéjén végezte el. A patrónusünnepnek a megszokott körülményektől való eltérő ünneplése potenciálisan magában hordozhatja az ünnep megújulásának lehetőségét is.

A szokások folyamatos változását napjainkban is érzékelhetjük. Az archaikus elemek mellett jelen vannak az újítások, jelen van a megújulás lehetősége. Ugyanakkor azt is tapasztaljuk, hogy az eredeti jelentésüket veszített gesztusok elmaradhatatlan szertartási formákká alakulnak.

Megfigyelhető kontaminálódás is, egyes hagyományos motívumok feltűnnek olyan ünnepek esetében, amelyeknél korábban nem voltak jelen. A források és az emlékezet alapján ilyen például a koljivonak a védőszentünnepre való elkészítése.⁵⁴ Kiss Mária ezt a folyamatot integrálódásnak hívja, melynek lényege, hogy a korábban létező, de mára megszűnt ünnepnapok szokásai, más ünnepek szokásaiba épülhettek bele. Megkülönböztet „vertikális integrálódást; amikor egy ünnep szokásrendje, más, megszűnőben lévő ünnep szokáselemeiből olvaszt magába egyes elemeket, és horizontális integrálódást, amikor egy ünnep tárgyi kelléke egyéb ünnepi alkalmak attribútumává is válik”.⁵⁵

Mivel a szerb ünnepek szorosan kapcsolódnak az egyházi szertartásokhoz, felvetődik a kérdés, hogy magának az egyháznak, illetve egy-egy lelkésznek milyen szerepe van a változás folyamataiban. Egy szerb ortodox lelkésszel készített interjúból kiderül, hogy ő a faluba kerülve, próbált a településen kialakult

⁵⁴ Vö. GELENCSE 1991. 614.; A budakalászi lelkésszel készített interjú nyomán.

⁵⁵ Kiss 1988. 166.

szokásokhoz alkalmazkodni. Végigjárta a híveit és megkérdezte tőlük, hogy mit, hogy szoktak csinálni *ružičalo* alkalmával, mi a szokás a védőszentünnepeken és így tovább.⁵⁶ Természetesen van példa ellenkező esetre is, mint ahogy láttuk Százhalombattán a patrónusünnep új gyakorlatával kapcsolatban, amelynek átalakulásában nagy szerepe van a település fiatal lelkészének. Azonban egyöntetű a konszenzus a kutatók között abban, hogy az archaikus formák fennmaradásában meghatározó szerepe van a szerb ortodox egyháznak, amely képes volt arra, hogy a népi vallásosságban megmaradt elemeket a liturgiához kapcsolja, és egyúttal konzerválja is azokat, mint például a halottkultusszal kapcsolatban megfigyelhető.⁵⁷

Ennek okai valószínűleg több tényezőtől állnak, az egyik tényező azonban gyökerezhet az ortodoxia jellegzetes liturgikus hagyományában, az istentisztelet teofániájában, amelyet Stefan Zankow ortodox teológus a következőképpen fejezett ki: „az ortodox egyház liturgiájában ... a tanítás és az élmény, a szimbólum és a valóság, a történelem és a jelen, isten és az ember egyesül. (...)” „Isten jelenléte minden emberi érzéket megszólít, feltételezhető, hogy a vallásosság gesztusaiban az ember érzékszerveivel, szívével és testével is kifejezheti ezt a találkozást.”⁵⁸

Az ortodox istentiszteleten az eucharishtiában megemlékeznek élőkért és holtakért. A proszforából lándzsával kivágott középső részt – amelybe belesütötték a „Krisztus győz” szavak görög kezdőbetűit – Krisztus kereszthalálának képi ábrázolásaként fogják fel. Nagyobb darabot vágnak le Isten anyja tiszteletére, és további darabokat a próféták, az apostolok, az egyházatyák, a vértanúk és a szentek tiszteletére, és néhány kenyérdarabot azokért az élőkért és holtakért, akiről az istentiszteleten meg akarnak emlékezni. A szertartásban az egész egyházközség szimbolikus ábrázolását látják; élők és holtak misztikus lakomára gyűlnek össze Krisztus körül.⁵⁹

Irodalom

BARTHA ELEK

- 1982 Adalékok a görög katolikusok eucharisztikus szentelményeinek néprajzához. In: BALASSA Iván–ÚJVÁRY Zoltán szerk.: *Néprajzi tanulmányok*. Debrecen, 801–809.

BERKI FERIZ

- 1959 *Euchologion*. Budapest.

EPERJESSY ERNŐ

- 1998 Hagymány és változás a pomázi szerbek *ružičalo* szokásaiban. In: JUNG HORTI Judit szerk.: *Válogatás a magyarországi nemzetiségek néprajzi köteteiből* (2). Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 23–28.

⁵⁶ Budakalászi ortodox lelkész.

⁵⁷ Vö. EPERJESSY 1998. 27.; KISS 1988.

⁵⁸ OHME 2001. 39, 40.

⁵⁹ OHME 2001. 43–44.

FARKAS GÁBOR

- 1982 Nemzetiségi viszonyok Fejér megyében a 19. század utolsó harmadában. In: Kanyar József szerk. *A Dunántúl településtörténete IV. 1867–1900.* MTA Pécsi és Veszprémi Akadémiai Bizottsága, Veszprém, 336–346.

GELENCSÉR JÓZSEF

- 1991 Délszláv szokások és hiedelmek. In Kovács Péter szerk.: *Szép napunk támadt. Fejér megye néprajza III.* Székesfehérvár, 577–621.

IKVAINÉ SÁNDOR ILDIKÓ

- 1992 A peškirek szerepe a szerb népszokásokban. In: VIGA Gyula szerk.: *Kultúra és tradíció I.* Miskolc, 141–165.

KISS MÁRIA

- 1988 *Délszláv szokások a Duna-mentén.* Akadémiai kiadó, Budapest.
1993 Ünnepi szokások a százhalombattai szerbeknél. In: POROSZLAI Ildikó (szerk.): *4000 év a 100 halom városában. Fejezetek Százhalombatta történetéből.* Százhalombatta, 63–65.

OHME, HEINZ

- 2001 Az ortodox istentisztelet. In: THÖLE, Reinhard: *Bevezetés az ortodoxia világába.* Kálvin kiadó, Budapest, 39–66.

PETROVIĆ, P. Z.

- 1970 Koljivo. Zadušnica. In: Š. Kulišić, P. Z. Petrović, N. Pantelić: *Srpski mitološki-rečnik.* Beograd, 170., 132–133.

PÓCS ÉVA

- 1982 Kenyér és lepény. A régi nyersanyag és technológia szerepe a halottkultuszban. In: HOPPÁL Mihály–Novák László szerk.: *Halottkultusz. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.* Budapest, 184–199.

SAROSÁCS GYÖRGY

- 2003 *A baranyai délszlávok temetkezési szokásai.* Pécs.

SASVÁRI LÁSZLÓ

- 2002 Adatok a szerb ortodox közösség történetéhez. In: EPERJESSY Ernő szerk.: *Válogatás a magyarországi nemzetiségek néprajzi kötetéből.* (4.) Budapest, 167–175.

SZABÓ IRÉN

- 2003 A Szentháromság kifejezése a görög katolikus gesztusokban. In: BARNA Gábor szerk.: *Oh boldogságos Háromság.* Debrecen, 185–196.

VASS ERIKA

- 2003 A grábóci szerb ortodox kolostor búcsúja. Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve XXV. Szekszárd, 217–236.

Kéziratok

DEISINGER MARGIT

- 1954 Szerb halotti szokások. (Ferenczy Károly Múzeum, Néprajzi Adattár 110.)

DUJMOV MILÁN

én. A Szerb Ortodox Egyház története Magyarországon. (PTE Újkortörténeti Tanszék, dolgozat)

MARINOV IVÁN

1999 Balkán-koktél Magyarország, avagy hogyan válik szerbbé valaki a XX. században Magyarországon. („Matrica” Múzeum Adattára 623–2002.)

KATALIN PUSKÁS

„CONSECRATED MEAL”

Tasting and Religious Practices in the Feasts of Serbians in Hungary

This paper explores the relationship between the particular religious practices of Orthodox Serbians and the custom of tasting or ritual feasts; it does not discuss, however, the Holy Communion of church liturgy nor the distribution of the *antidoron* or *prosphora* (blessed or consecrated bread) at the end of the liturgy.

I discuss one traditional element of ecclesiastical feasts, the “consecrated meal”, which is the ritual consumption of specific meals related to Serbian Orthodox patron saint feasts and memorial feasts to the dead. This paper is based on fieldwork (participant observation) conducted in a Serbian Orthodox community of the Old Town of Százhalombatta, as well as micro studies conducted in other Serbian Orthodox communities. Settlements around Buda were chosen because their resident Serbians maintain a close historical and cultural relationship with the community in Százhalombatta having blood ties and matrimonial connections with them.

My fieldwork began in February 2006, and is still in progress. As this is a short period, I refer to earlier research, the amateur ethnographic collection of sound and video recordings found in the archives of the “Matrica” Museum in Százhalombatta, and relevant data from the manuscripts found at the Ethnographic Archives of the Ferenczy Károly Museum, as an antecedent and starting point for my paper. Based on these sources, it was possible to investigate the changes and modifications in these customs, and the characteristic features of these particular, consolidated ceremonies.

LÁTÁS

A SZAKRÁLIS VIASZ, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A HÚSVÉTI GYERTYÁRA

A viaszgyertya a római kortól kezdve használatos, ugyanis előtte csak a fályát és a mécsest ismerték. Az antik istenszobrok előtt, valamint a síroknál gyertyát égettek, s e gyakorlatnak apotropaikus jelentése volt. A kereszténységben Krisztust, a Világ Világosságát jelképezi. A viasz Jézus Szűztől való születését is kifejezi, mivel a viaszt a szűzies méhek készítik.¹ Az ókorban és a középkorban a méhet a szüzesség szimbólumának tekintették, mert azt gondolták, hogy parthenogenezis által szaporodik a száján keresztül.² Így az Ige szűzi fogadására utal. Ez a szemlélet indokolja a liturgiában praktikus gyakorlathoz kívül az oltárgyertyák alkalmazását.

A szakkutatás nem veszi figyelembe azt az alapvető motívumot, miszerint Jézus Krisztus által a keresztfán intonált legsajátosabb passió-zsoltár egyik mondata így hangzik: „Szívem, mint a viasz, megolvadt bennem.” (Zsolt 21,15b) Ezek szerint Jézus lándzsával átdöfött szívét jelenti a viasz.

A negyven napos kised Jézus jeruzsálemi templomban való bemutatását a keresztény ókorban is ünnepelték. Először a Szentföldön, Hypapante, Találkozás néven már 450-ben. Gyertyás körmenetet tartottak, de a gyertyák megszentelése csak a 10. századtól kezdve mutatható ki. A nyugati kereszténység egyes helyein, így Rómában is, a 8. században tartottak gyertyás körmenetet. A gyertya itt a kised Jézust jelenti, akit az agg Simeon karjára vett, s a nemzetek világosságának nevezett. Itt a viasz emlékeztet emberi természetére, a világosság pedig Istenségére. Erkölcsei értelemben a gyertya a hitet jelképezi a jócselekedetekkel, mert miként a gyertya láng nélkül nem világíthat, úgy a hit is jócselekedetek nélkül holt. E megfontolások a középkor gondolkodóitól származnak. Maga az ünnep Nyugaton már a 6. században Purificatio Beatae Mariae Virginis néven szerepel, melyet csupán magyar szakrális nyelvezetünk illet Gyertyaszentelő Boldogasszony címen.³ Az evangéliumi történet ikonográfiájában a reneszánsz és a barokk művészetben mindig látható valaki, kezében az égő gyertyával.

A keresztes és a krisztogram mellett a legjelentősebb ókori Krisztus-jelkép a húsvéti gyertya. Az egyházi szimbolika szerint a halottaiból föltámadott Megváltót jelenti. Innét van a szokás, mely szerint a nagyméretű gyertyát gazdagon fődíszítették. A gyertyán az öt tömjénsem az Üdvözítő öt szent sebét jelképezi és azokat az illatszereket, melyekkel bebalzsamozták. Húsvét vigíliájának liturgiájában a meggyújtott és illatos tömjénfüsttel tisztelt húsvéti gyertyához kapcsolták a legnagyobb ünnep meghirdetését (Praeconium paschale). Már Szent Ágoston is írt *Laus cerei*-t (gyertya dicséretet), ami alighanem a húsvéti gyertyára

¹ PÁL – ÚJVÁRI 2001. 178–179.

² ARTNER 1923. 177. 12. jegyzetben

³ ARTNER 1923. 91–93.

vonatkozott, amint a *De Civitate Dei* művében említi. Szent Jeromos is tanúskodik róla, hogy Felső-Itáliában már 384-ben megvolt helyenként ez a szertartás. Ekkor Rómában még nem ismerték. A *Liber Pontificalis* szerint Zozimus pápa (417–418) engedte meg, de annyi bizonyos, hogy Rómában a Szent Péter bazilikában a gyertya megszentelését is megtartották. Nápolyban 770-ben már régi szokásnak nevezik a gyertya meggyújtását, amitől egyszer egy templom kigyulladt. Spanyolországban a 4–5. században ismeretes volt, de csak a IV. Toledói zsinat (633) után lett általánossá.

A ma is énekelt *Exultet himnusz*, amely költői szövegével és gregorián dallamával a római liturgia csúcspontját jelenti, a 7. századi gallikán liturgikus könyvekben található föl. Régebben Szent Ágostont, illetve Szent Ambrust tekintették szerzőjének, de erre a megállapításra semmi adattal nem rendelkezünk. Mindenütt a diakónus kiváltsága volt ez az ének, csak Ravennában énekelte maga a püspök. Ezt már Nagy Szent Gergely pápa is megjegyezte. Itáliában a diakónus egy hosszú, sokszor 5 métert meghaladó tekercsről énekelte, amit forgatott. Mindig a szövegnek megfelelő kép fordult a nép felé, de az ábrázolások éppen ezért fordítva voltak rajzolva a szövegek közé.⁴ Ezeket a rotulusokat a szakirodalom *Exultet rolle*-nak nevezi, melyek közül a legrégebbieket a Vatikáni Apostoli Könyvtár őrzi.

A Benevento-ból származó 985–987 között készült pergamen-töredéket arany tintával rajzolták, s a színezett miniaturák saját korának kulturhistóriai érdekességeit tüntetik fel. Az egyik ilyen jelenet, amint a diakónus énekel az ambónál, az érsek pedig meggyújtja a feldíszített hatalmas gyertyát. (1. kép)

Mintegy száz évvel későbbi a Montecassino-ból való, 1075–1090 közötti rotulus egyik jelenete különösen a méhészet mestersége szempontjából érdekes. Itt a rengeteg röpködő méhecske között a keretéből viaszt nyernek a húsvéti gyertyához.⁵ (2. kép)

Az *Exultet* szoteriológiai mélységeit az üdvtörténettel ötvöző szövegvonulatából, már a 10. században kihagyták a *Laus apum*-ot, vagyis a méhek terjengős s erősen szimbolikus dicséretét. Szerencsére ránk maradt az egy évezred óta nem használatos részlet: „... apis mater eduxit. Apis ceteris, quae subiecta sunt homini, animantibus antecellit. Quum sit minima corporis parvitate, ingentes amimos angusto versat in pectore: viribus Imbecillis, sed fortis ingenio. Haec explorata temporum vice, quum canitiem pruinosa hiberna posuerint et galicali senio verni temporis moderata deteraserint, statim prodeundi ad laborem cura succedit, dispersaeque per agros libratiss paululum pinnis crucibus suspensis insidunt; parte ore legere flosculos oneratis victualibus suis ad castra remeant. Ibique aliae inaestimabili arte cellulas tenaci glutino instruunt, aliae liquantia mella stipant, aliae vertunt flores in ceram, aliae ore natos fingunt, aliae collectis e foliis nectar includunt. O vera beata et admirabilis apis, cuius nec sexum masculi violant, foetus non quessant nec filii destruunt castitatem, sicut sancta concepit

⁴ ARTNER 1923. 172–175.

⁵ ROTHMUND – BRENK 1992. 158–164.

rész utal a már említett parthenogenezis szemléletére, melyben Mária szüzi fogadásán kívül, a 4. században vallott mindenkori szüzessége is szerepel. A máig énekelt szöveg kétszer is méltatja a méhek munkáját: „A fénylő tűz, bár mindenfelé eloszlik, világossága kárt nem ismer. Mert az olvadó viasz táplálja, melyet értékes világító anyaggá a méhecske alkotott.”

A húsvéti gyertya díszes kandelábere is figyelmet érdemel. A gyertyatartót már a *Speculum Humanae Salvationis* ábrákkal díszített kézírata Szűz Mária jelképének tartja.⁷

A húsvéti gyertyatartók közül a legjelentősebb Rómában a Falakon kívüli Szent Pál bazilikában található. A márványból faragott magas oszlopon az egész természet: emberek, állatok, növények kozmikus hódolatát látjuk Krisztus kínszenvedése, győzedelmes föltámadása és megdicsőülése előtt. Nicola d'Angelo és Pietro Vassalietto római szobrászok műve 1170-ből.⁸ (3–4. kép)

A hazánkban fennmaradt húsvéti gyertyatartók közül a legjelentősebb Császárszék (Komárom-Esztergom m.) plébániatemplomában van. Az 1760-as évek-ből való mestermű szerzője ismeretlen, de ikonográfiai programja tökéletesen megszerkesztett. Talpát három óriási oroszlánkarom képezi, s a közöttük helyet foglaló tátott szájú cethalból Jézus föltámadásának előképe, Jónás bontakozik ki. Az aranybogyós, ezüst babérlevelekkel borított, széles fehér szalaggal többszörösen átfont törzs felső részét, két pálmaággal közrefogott pajzs alakú dombormű díszíti a föltámadás jelenetével. A szalag felirata dedikáció: *A halál és pokol meggyőzőének*. Fölötte aranyozott koronában a fészken ülő fénixmadarat faragta ki alkotója.⁹ (5–6. kép)

Hasonló, valamivel korábbi Mihályi község (Győr-Moson-Sopron m.) barokk húsvéti gyertyatartója. Ezen a győzelmet szimbolizáló pálmákkal ékes, megkoronázott jeleneten a föltámadt Krisztus lába körül különleges figurák sorakoznak, balra talán Arimathei József, Kaifás főpap és Pontius Pilátus, a másik oldalon pedig, Szent Péter és János apostol, akik először futottak húsvét hajnalán Jézus sírjához. (7–8. kép)

Magyarország legrangosabb szentegyházához, az Esztergomi Bazilikához valóban méltó bronz húsvéti gyertyatartót készített a bazilika berendezésében sokat foglalkoztatott Kiss György szobrászművész 1906-ban. (9–10. kép)

Falusi viszonylatban ritkának számít a pomázi plébániatemplom Dittrich István, közel 25 évig pasztoráló, jeles plébánosa által 1903-ban csináltatott húsvéti gyertyatartó. (11–12. kép)

A húsvéti gyertyából származik az ereklyeként tisztelt viasz *Agnus Dei*. Ez a viaszmedál különböző méreteken, hosszú évszázadok óta a római pápákhoz kapcsolódott. VI. Kelemen idején (1342–1352) már csak a pápa kizárólagos joga volt, az igen keresett „szent viasz” szétosztása. V. Márton pápa (1417–1431) pápai privilégiumának tekintette, hogy saját maga szentelhesse meg az Agnus Dei-eket. A ciszterciek római Santa Croce in Gerusalemme kolostorának kizárólagos joga

⁷ PÁL – ÚJVÁRI 2001. 179.

⁸ TÓTH K. 1988. 117.

⁹ SZÁNTÓ 1941. 48–49.

A ciszterciek római Santa Croce in Gerusalemme kolostorának kizárólagos joga 1608 óta a viasz Agnus Dei-k készítése. A pesti pálos templom alapkőletételekor 1725-ben a szentek ereklyéi mellé XI. Kelemen pápa féle „szent viaszt” is helyeztek.¹⁰

XIV. Benedek pápa (1740–1758) rendeletére jelent meg egy nyomtatott formula, mely közölte készítésük módját, megmagyarázta hatásukat, és használatuk gyakorlatát:

**„Az Agnus Dei-k kultuszát szabályozó formula
a pápa által megáldott és megszentelt viaszformák szertartásáról
és szokásáról 1752.**

Ősi szertartás a Római Egyházban az, ahogyan a pápa megáldja és megszenteli a népiesen Agnus Dei-nek nevezett viaszformákat. A római szertartásrendben, amely említett rítus a hittudósok ítélete szerint igen régi, a 8. századtól jelentkezik; Tehát ugyanezen Római Egyház szertartáskönyvében meghatározzák az anyagot, a formát és ezek megszentelésekor mondandó könyörgéseket, melyek a szent és misztikus lényeket is magukban foglalják.

Ezek az Agnus Dei-k fehér, tiszta méhviaszból készülnek, ami jelképezi Krisztusnak emberi természetét, mely isteni erőből, szeplőtelenül és mindenféle bűn nélkül Szűz Mária legtisztább méhében fogant. Ezekre rányomják a Bárány képét, annak a bűntelen Báránynak szimbólumát, aki az emberek megváltásáért a Kereszt oltárán feláldoztatott. Hozzátesznek szentelt vizet, mely őselem nemcsak az Ószövetségben, hanem az Újszövetségben is Isten által a legfőbb szentséggé és csodává tétetett meg. Elegyítenek ebbe balzsamot, amely Krisztus jó illatát jelenti, ami Krisztus híveinek minden cselekedetében és megnyilvánulásában kell, hogy illatozzék. Ezen kívül bele kell tenni a chrismát, mely a liturgiában egy másik különleges használatú anyag, mint ahogy a templomok, az oltárok és papok felszentelésekor szoktak használni, melyben minden erény legtisztább szeretete nyilvánul meg.

Ezeket a korábban megáldott, balzsammal és chrismával kevert, viaszból készült Agnus Dei-ket bele kell meríteni szentelt vízbe, s a pápa a bemerítés előtt éppúgy, mint utána szent imádsággal kéri Istent, hogy ezeket a formákat megáldani, megszentelni és fölszentelni méltóztassék, s ezeknek adjon erőt, hogy bárki igaz hittel és tiszta kegyelettel azokat használja, számukra Isteni ajándékká és jótéteményekké váljanak.

- I. Hogy ezekben a viaszformákba belenyomott Bárány külső megjelenésével és belső tartalmával felébressze a hívekben ezen szimbólum által a mi megváltásunk misztériumába való emlékezést, és bennünk, a kegyes lélekben megfogant gondolatokkal az Isteni kegyelmet áldja, tisztelje és szeresse, és

¹⁰ Gyéressy 1976. 217.

- II. Hogy ezen viaszformákba belenyomott győzelmes életadó Kereszt által a gonosz elűzessen és eltávoztasson, a jégeső elhárítasson, a szélvihar megállítassék, a menydörgés megszűntessék, a viharok, és villámlások és zivatarok megnyhíttessenek.
- III. Hogy az áldás Isteni ereje miatt ne ártasson az ördög csalárdsága és hit-szegése, megrontása és csábítása.
- IV. Hogy a vajúdókat magzatukkal épségben megtartsa és ezeket szerencsésen világra hozza.
- V. Hogy kik ezeket fogadalmi tárgyként használják, azokat megóvja a viszontagságtól. Ne ártson nekik a döghalál vagy a levegő rontása, ne vegyen rajta erőt a nehéz betegség, se a tenger vihara, se tűzvész, se az áradás és semmilyen baj ne érje őket.
- VI. Hogy szerencsében és szerencsétlenségben az Isteni védelem által megtalmaztassanak mind az emberek mind az ördög fondorlataitól, a váratlan és hirtelen haláltól és mindezekon kívül valamenynyi rossztól és veszedelemtől megszabadíttassanak Jézus Krisztus életének és szenvedéseinek misztériuma által.”¹¹

A pápa minden hetedik évben a húsvéti gyertya maradványaiból Húsvét után szentelte meg a viaszmedálokat és személyesen osztotta szét azokat. Ezen kívül rendkívüli esztendőkből is készítettek Rómában medálokat, így a jubileumi szentévekben, háború és pestis veszély idején.¹² Látványuk hatása felért a szentek csontereklyéivel, s talán a fehér, Isten Bárányát ábrázoló, hátoldalukon pedig különböző szentek, illetve az uralkodó pápa arcképét mutató medálok megnyugtatták birtoklóikat, hiszen ezekhez könnyebben lehetett hozzájutni, mint egyéb hiteles ereklyékhez.

A 17. és 18. század kolostori kézimunkáin az ún. apácamunkákon szintén kvázi ereklyeként megjelennek az Agnus Dei viaszmedálok. Templomi oltárok gyertyatartói között a piramis alakú ereklyetartókban szentek csontereklyéi mellett Agnus Dei is szerepel. (13, 14, 15, kép) Ezek a arany-ezüst, csiszolt üveg, féldrágakő és gyöngy díszítésű tartók vidám tarkaságukkal a szemlélőt a sepulchrális hangulatból a paradicsom örömeire emelik. Még a 17–18. század fordulójáról való a Báthory Erzsébet által építtetett kassai jezsuiták templomából származó nagyméretű apácamunka, ahol a mélyített keretben a bécsi Szent Szög ereklye körül domináns szerephez jutottak a viaszmedálok. (16. kép) Kvalitásában mindezeket felülmúlja a szigetvári ferencesektől Bálint Sándor gyűjteményébe került ereklyékkel ékes, öt viaszmedállal díszített, 1730 körüli apácamunka. (17. kép) Középen az Isteni Üdvözítő, az örökifjú Krisztus foglal helyet, jobbában a diadalmas szent kereszttel, lába alatt pedig a glóbusz a rátekeredő kígyóval, melyet Krisztus megtipor. A pergamen-festményen a felirat FILIUS DEI VIVI (Az Élő

¹¹ LENGYEL 1987. 79–80.

¹² LENGYEL 1987. 62–63.

Istennek Fia). Az Úr Jézust dekoratív, akantuszos keretezésben olajfa és babérág vesz körül, mint dicsőségének és győzelmének jelképei.¹³

Ezüst foglalatban csiszolt üveg alatt, szent ereklyék keretezik az általam ismert eddig legkisebb, mindössze 1 cm magas Agnus Dei medálos, ovális amuletet. (18. kép) Minden bizonnyal tulajdonosa nyakán, vagy rózsafüzéréen viselte. Hasonlót hordhattak a török megszállás után Pest város őspolgárai. Az ékszerek közé sorolt kegytárgyat 45 krajcárra becsülték.¹⁴

A már említett apácamunkák műfajában az ereklyekörítésű szentképeken kívül, gyakran alkalmaztak festett viaszöntvényeket. Szép példái a 18. század közepéről a Segítő Boldogasszony és a Názáreti Szent József képei. (19, 20. kép)

A viaszból készült fogadalmi tárgyak, offerek feldolgozása a vallási néprajz területén, különösen a bajorországi gyűjteményekből már megtörtént. Befejezésül csak utalni kívánok a középkortól ismert, különösen az apáca-kolostorokban elterjedt viaszból készült gyermek Jézus szobrocskákra, melyek nem egyszer kegy-szoborrá magasztosultak. Az Isteni Jegyes menyasszonyai, elszakadva a világtól, ebben a szakrális, misztikus „babázásban” élték meg Jézus iránti szent szerelmüket. A viasz puha tapintása, melegsége sokkal inkább hatott érzékeikre, mint a keményfa illetve csont figura, melyet talán éppen emiatt öltöztettek. A Kisdéd és a Gyermek Jézus kegyszobraitól és képeiről összefoglaló tudományos munka jelent meg.¹⁵

A számunkra legismertebb Prágai Kisjézus Avilai Nagy Szent Teréziához kapcsolható kegyszobra is viaszból készült, évszázados csodáival beleírva nevét az európai kultúrtörténetbe.¹⁶

A 18., majd a 19. és 20. század betlehemeinek jászolyában gyakran viasz Jézuska pihent, melynek legszebb magyarországi példánya az Iparművészeti Múzeum féltve őrzött kincse még a 18. századból.¹⁷ (21–22. kép)

Irodalom

ARTNER EDGÁR

1923 *Az egyházi évnek, ünnepeinek és szertartásainak kimerítő leírása és magyarázata a művelt közönség számára.* Szent István Társulat, Budapest

ROTHEMUND, BE. B. – BRENK, BEAT

1992 *Biblioteca Apostolica VATICANA. Liturgie und Andacht im Mittelalter.* Hrg. Vom Erzbischöflichen Diözesanmuseum, Belser Verlag, Köln 158–164.

DÜMMERTH DEZSŐ

1968 *Pest város társadalma 1686-1696* Akadémiai Kiadó, Budapest 118–138.

¹³ SZILÁRDFY 2004. 38–39.

¹⁴ DÜMMERTH 1968. 138, 230, 264.

¹⁵ Gnadenreiche Jesulein. Jesuskindwallfahrtsorte. Entstehung – Geschichte – Brauchtum. Buch Kunstverlag, Antenried, 1982.

¹⁶ FORBELSKÝ – ROYT – HORYNA 1992. 24, 28, 58, 72.

¹⁷ Lengyel 1987. 104. A–B kép

- FORBELSKÝ, JOZEF – ROYT, JAN – HORYNA, MOJMÍR
1992 *Das Prager Jesuskind*. Aventinum, Praha.
- GYÉRESSY BÉLA
1976 *Documenta Artis Paulinorum* 2 füzet, Budapest 217.
- LENGYEL LÁSZLÓ
1987 18. és 19. századi kolostormunkák Magyarországon. In: *Devóció és dekoláció* Eger, 45–70.
- MIHÁLYFI ÁKOS
1933 *A nyilvános istentisztelet* Szent István Társulat, Budapest
- PÁL JÓZSEF – ÚJVÁRI EDIT
2001² *Szimbólumtár* Balassi kiadó, Budapest 178–179.
- ROTHEMUND, BE. B. – ROTHEMUND, J. PUCKET
1982 *Gnadenreiche Jesulein. Jesuskindwallfahrtsorte. Entstehung -Geschichte - Brauchtum*. Buch Kunstverlag, Antenried
- SZÁNTÓ IRÉN
1941 *Császár község plébániatemploma*. A Budapesti Kir. Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Művészettörténeti és Keresztényrégészeti Intézetének dolgozatai 70. Budapest.
- SZILÁRDFY ZOLTÁN
2004 Szakrális művészeti értékek Bálint Sándor gyűjteményében. In: Szabó Magdolna szerk. „A legszögedibb szögedi”. Emlékkiállítás Bálint Sándor születésének 100. évfordulóján. Móra Ferenc Múzeum, Szeged 35–57.
- TÓTH K. JÁNOS
1988 *Római virágszedés*. Művészettörténeti Társaság, Bécs

A fényképfelvételeket a következőknek köszönöm: Czétényi András, Dr. Galavics József, István László, Kachelmann Róbert, Lakata Pál, Makói Juhász István, Szepsy Szűcs Levente, Tálás István.

ZOLTÁN SZILÁRDFY

SACRED WAX WITH SPECIAL ATTENTION TO EASTER CANDLES

Wax candles have been in use since the Roman era: candles were burnt at the antique statues of gods as well as at graves. This practice carried an apotropaic meaning: in Christianity, the candle symbolizes Christ, the Light of the World. The wax itself also represents the birth of Jesus from a virgin. This view explains the use of altar candles in liturgy outside this practical usage. However, the wax also symbolizes the heart of Jesus stabbed with the spear (Psalms 21, 15b).

The earliest evidence for the consecration of candles is from the 10th century. In certain parts of the area of Western Christianity (e.g. Rome), candle processions have been held as early as the 8th century. The candle there symbolized the infant Jesus, whom the elderly Simeon took into his arms, and called a light to lighten the Gentiles. Here, wax is a reminder of Jesus' human nature, and the candle light, of his divinity. In moral terms, the candle symbolizes faith and good deeds. The most prominent ancient symbol of Christ is the Easter candle and the candelabrum is considered to symbolize the Virgin Mary. The relic wax medal *Agnus Dei* is also made from an Easter candle. It has been associated with the Roman popes for centuries, as every seventh year, the pope personally handed out such wax medals made from the remains of the Easter candle. In nunneries, wax statues of the infant Jesus were common, but some of them came to be venerated as relics. The Infant Jesus of Prague, associated with Saint Teresa of Avila, is one of the most well-known such relic, also made of wax.

„ÉDESANYÁM NEM HASZNÁL GYERTYÁT! Ő NEM LÁT!”

A gyertya, mint a világosságtól a Fényig tartó peregrináció szentelménye

Dolgozatomban azt vizsgálom, milyen szerepet tölt be a gyertya a vallási élmény benső megélésében és külső reprezentációjában; milyen lélektani konnatációi tűnnek fel a népi vallásossághoz tartozó egyéni értelmezésekben és végül a krízis-, átmeneti- és emlékező rítusok keretében milyen közösségi igények, intézményi modellek határozhatják meg használatát.¹ Az elemzés tárgyát képező adatok a moldvai Magyarfalu vallásából származnak.²

Bevezetés

A *világosság* témája átszövi az egész bibliai kinyilatkoztatást. A teremtő Isten első alkotásaként elválasztotta a világosságot a sötétségtől (Ter 1,3), az üdvösségtörténet végén pedig maga Isten lesz a világossága az újjáteremtett mindenségnek (Jel 21,5). A „kezdet” és a „vég” között lepergő történelem maga is olyan összeütközés alakját ölti, amelyben a világosság és a sötéttség (~ élet és halál) viaskodik egymással.³ A mitológiában a világosság és a sötéttség egymást feltételező oppozíciók, ellentétes vagy egymást kiegészítő elvek szimbólumai.⁴ A világosság (~ fény) azon túlmenően, hogy a vallási jelképek középpontjában helyezkedik el,⁵ valójában maga a centrum is egyben, hiszen minden más jel rá irányul.⁶

A világosságot teremtő, fényt árasztó *gyertya* a kultúra egyetemes szimbólumai közé tartozik, különböző tartalmú rítusok fontos kelléke. Nem csak a transzcendencia, hanem az ember és az élet jelképe is.⁷ Könnyen eloltható, ezért jelzi az élet bizonytalanságát, önfogyasztó tulajdonsága miatt pedig az elenyészést

¹ A dolgozat a készülő *A hitélet néprajzi vizsgálata a moldvai Magyarfaluban* című disszertációm egyik témájához kapcsolódik. Köszönetet mondok Balázs Lajosnak és Tanczos Vilmosnak értékes szakmai tanácsaikért.

² Magyarfalu a romániai Bákó (Bacău) megyében fekvő Găiceana községhez tartozó római katolikus vallású magyar település. Ld. HALÁSZ 1981.; IANCU 2002.; IANCU – BENEDEK 2005.

³ Az Ószövetségben a fény olyan jel, amely láthatóan megmutat valamit Istenből. A világosság Isten adománya, ami az Újszövetségben, mint a Logosz attribútuma kap kinyilatkoztatást. A metafizikai síkon aluli morális szinten, a világosság fiainak nevezik az újszövetségi iratok a Krisztus-követőket, akik a sötétségből a világosságra törekcsenek. SZABÓ – NAGY 1986. 1434–1435. Vö. HOPPÁL – JANKOVICS – NAGY – SZEMADÁM 1997. 77–78.; PÁL – ÚJVÁRI 1997. 170–171.

⁴ PÁL – ÚJVÁRI 1997. 141–144.

⁵ SZABÓ – NAGY 1986. 1434–1435.

⁶ Mindez a szakrális (képző)művészetekben követhető nyomon, ahol a fény alapvető ikonográfiai elem. PÁL – ÚJVÁRI 1997. 170–171.

⁷ DANKÓ 2004. 169–170.

jelképezi. A gyertya a szakrális kommunikációt kísérő vagy az azt indokoló hit jelképeként is előfordul. A katolikus liturgiában főként szimbolikus jelentése miatt emelték be,⁸ bár korábban nélkülözhetetlen világító eszköz volt.⁹ Az életfordulóhoz kapcsolódó ünnepi rítusokban esztétikai funkciója dominál.

A *szentelt gyertya* egyike a legrégebbi egyházi szentelményeknek, s mint ilyen jelképes tartalma igen gazdag. A szentelményes eljárásokban, egyéni és közösségi szertartásokban egyszerre szimbóluma a halandóságnak és az örök életnek.¹⁰ A szentelmények, így a szentelt gyertya is, bár a mindenkor hivatalos liturgia szerves részét képezik,¹¹ a népi hitvilágban, mint mágikus tárgyak is jelentős szerepet töltenek be. Ennek alapja az a hit, hogy az egyházi szentelés vagy áldás révén a hétköznapi használatukból kiemelve, természetfeletti célokra is alkalmassá válnak. A népi vallásosságban az univerzális „hiedelemtárgyak” által, a gonosz szellemek távoltartását és a földi javak védelmét természetfeletti úton biztosítják.¹²

Az érzékek és a vallásos élmény

A rendszeres teológia a bibliai narrációk alapján rámutatott arra, hogy az isteni apokalipszis, theofánia az érzékszerveken át történik.¹³ A szakrális kommunikációban az ember a maga kognitív, empirikus és szenzuális képességeinek együttes valóságában vesz részt.

A látható, érezhető, tapintható gyertya, fényt árasztó tulajdonsága miatt leginkább a látással van összefüggésben. A *látás*, mint társadalmi aktus teoretizálásának problémája a modern nyugati kultúrában gyökerezik.¹⁴ A „nézés”, „látás”, „tudás” fogalmak erősen összefonódnak. A látás ugyanis nem pusztán érzékelés, hanem egyfajta értelmezés is, ezáltal pedig valamennyi érzék közül a legszoro-

⁸ A keresztnységben elsősorban Krisztust, az Igazságosság napját, a világ fényét jelképezi. A nagyszombati gyertya a Megváltó halálára és feltámadására utal. Az oltárgyertya Krisztus szűztől való születését fejezi ki, mivel a viaszt a szűzies méhek készítik. PÁL – ÚJVÁRI 1997. 170–171. A gyertyát az egyházi szertartásokban, liturgiában a 3. századtól említik a források. Kezdetben a temetésen, ill. a holtakról való megemlékezéseken, a 4. századtól pedig az újonnan megkeresztelték kezében. Az 5. század közepén a jeruzsálemi Szent Sír templomban húsvét éjszakáján a jelenlévők égő gyertyát tartottak a kezükben. A 11. századtól a körmenetekeken vitt gyertyákat az oltár köré állították, ettől kezdve a gyertyák helye az oltáron van. A liturgikus reform után az oltáron legalább két gyertyának kell égnie. TAKÁCS 1998. 294.; VERBÉNYI – ARATÓ 1989. 86.

⁹ DANKÓ 2004. 168.; FILEP 1979. 356.

¹⁰ TAKÁCS JÓZSEF 1998. 294.

¹¹ DANKÓ 2004. 173.

¹² Ld. PÓCS 1981. 650.; FILEP 1979. 359.

¹³ Schütz Antal teológus rámutat arra, hogy a Bibliában sokan csak az érzéki találkozás útján nyerik el a gyógyulást vagy a hitet. Jézus a fül érintésével, a nyelv nyállal, a szem sárral történő bekenésével közeledik az ember legnyíltabb megszólíthatósági pontjához. Mint írja, ez a fajta, érzékeken alapuló Isten-megismerés folytatódik az Egyházban, főként az igehirdetésben (hallásban) és a szent-ségekből (érintés, ízlelés, látás) stb. SCHÜTZ 1997. 279.

¹⁴ Ld. CRARY 1999. 330–390.

sabban függ össze a megismeréssel.¹⁵ A szem magába foglalja több másik érzékszerv képességét.¹⁶

A transzcendenst jelképező, szakralitást közvetítő gyertya, látással való szoros összefüggését egy példával illusztrálom. Amikor egy tizenhét éves, helyi lánytól édesanyja gyertyahasználati szokásai felől érdeklődtem, a következőt válaszolta: *Édesanyám nem használ gyertyát. Ő nem lát!*

A gyertyahasználat tere Magyarfaluban

A moldvai Magyarfalu vallásában a gyertya a beavató rítusok, a paraliturgikus vallásos cselekmények, a népi büntető rítusok,¹⁷ a különböző mágikus cselekedetek során meghatározó szakrális vagy mágikus tárgy.

A gyertyahasználat alkalmá (ideje és tere) részben meghatározott és kötött, részben kötetlen. Igénybevételét voltaképp (a spontán esetek kivételével) az egyházi év illetve az emberélet ciklikus taglalása rendszerezi, de tovább fragmentálják a különböző természeti, társadalmi vagy egyéb, egyéni krízisek, ünnepek alkalmai is. A gyertyahasználat alábbi felsorolása nem valamiféle dogmatikai tipológia kíván lenni, hanem olyan, egymást átjáró, megerősítő és kiegészítő értelmező kategóriák, amelyek a modellezést szolgálják ebben a konkrét gyakorlatban.

A gyertyahasználatban megkülönböztethető egy nyilvános és egy privát tér. A nyilvános tér – meghatározottságából fakadóan – kollektív jellegű, döntően a hivatalos rítusok színterét jelenti. Ebből kifolyólag használatára egyfajta homogenitás jellemző, legalábbis ami az idő, forma és mód tényezőket illeti. A hozzá kapcsolódó képzetek sokszínűek, lényegileg a hivatalos teológiai elvek mentén – személyessé artikulált keretben – mozognak. A személyes igényt kielégítő, nem-nyilvános térben használt gyertya ennél jóval differenciáltabb, heterogén képet mutat. Benefitív, benevoluntív tulajdonságait a szakrális tradíció tapasztalata működteti és „garantálja”, amit számos verbális vallomás megerősít.

Nyilvános terek

Az 1960-as évekig a gyertya, világító eszköz volt a *templomban*. A „magyar misének”¹⁸ nevezett imaalkalmon természetesen liturgikus funkciót is betöltött. Napjainkban a mise alatt kötelezően előírt, oltáron égő két gyertyán kívül előfordul: Gyertyaszentelő Boldogasszony napján (február 2.), szent Balázs napján (február 3.); a nagypénteki Feszület-devóció alkalmával;¹⁹ a húsvéti új tűz pro-

¹⁵ TÁNCZOS 2006.

¹⁶ Részletesebben ld. SOESMAN 2006. 114.

¹⁷ Moldvai kitekintés ld. KOTICS 1997. 45.; ILYÉS 2004. 65.

¹⁸ A deákok, kántorok által vezetett imaalkalom helyi megnevezése, ahol a rózsafüzér, litániák, egyházi népi énekek hangzottak el. BÁLINT 1938. 57.; TÁNCZOS 1995.

¹⁹ Ld. CSOMA 2000. 35.

cesszió; az ádventi koszorún;²⁰ valamint a hívők beavató és elválasztó rítusain (keresztelő, elsőáldozás, bérmlás, esküvő, avatás, gyászszertartás).

A halottkultuszban, a temetési szertartásokban a gyertyának kiemelt szerepe van. Az isteni világot fényben, a Rossz túlvilági birodalmát sötétségben elképzelő ember számos rítus által igyekszik a túlvilágra induló halottat fénysszimbólumokkal „ellátni”. Maga a római katolikus temetési szertartás záró mondata is a világosság szimbolikájára épül: „az örök világosság fényeskedjék neki!”.²¹ Magyarfaluban mindenszentek illetve halottak napján a *temetőben* az élők „liberát fizetnek” (~ ti. papi szabadító ima) elhunyt hozzátartozóiknak.²² A sírok felett mondott imáért és áldásért a pap meghatározott összeget és egy szál gyertyát kap. Előfordul, hogy ekkor alamizsna gyanánt egymásnak vagy idegennek is adományoznak gyertyát.²³ A halál beálltától a gyázmise végéig a ravatal mellett állandó jelleggel ég a gyertya. A temetési szertartás során, különösen a mise alatt élő és a halott kezébe elhelyezett illetve vele együtt eltemetett gyertyák száma, formája változó.²⁴

A magyarfalusiak minden vallásos témájú tárgyhoz tisztelettel viszonyulnak, ellenben értelmezésükben csak a hivatalosan (egyházilag) megáldott tárgyak töltenek be szakrális funkciót. Valamennyi *útmenti kereszt*, szakrális kísépmény felszentelést nyert, köréjük leginkább karácsonyi és húsvéti időszakban méceset helyeznek.

Privát terek

Az egyéni vagy szűkebb közösségi szinten használat gyertya sokrétű funkciót tölt be, használatára differenciáltság jellemző. Megkülönböztetünk nem-szakrális-, mágikus-, szakrális- valamint ezek együttesét ötvöző alkalmakat, célokat. Minthogy az egyes funkciók dominanciája eseti változásokat mutat, kategorizálás helyett pusztán az alkalmakat sorolom fel: világítás, tűzgyújtás, gyümölcsfaoltás; gyertyakollekció; az emberi életfordulók ünnepei; „boszorkány” (el)üldözés(e) valamint a Rossz távoltartása; félelem- és viharűzés; Szent Márta kilenced; házi gyónás; házszentelés; lakodalmi vacsora; haldokló beteg; halotti tor.

Gyertya típusok és funkció(váltás)ok

Az alábbi, modelláló tipológia a gyakorlatban használt, alkalomhoz kötött gyertya nyelvi megfogalmazása alapján állt össze. Elnevezése magába sűríti azt az eseményt, amelyben használói igénybe veszik. Ez a gyakorlat nem általános,

²⁰ Az ádventi koszorú az utóbbi években jelent meg a falusi templomban, az otthonok szakrális tárgyai közé még nem került be.

²¹ Ld. BALÁZS 1995.; KOTICS 1997.; MOHAY 1997.; NYISZTOR 1997b.; VIRT 2001.; DANKÓ 2004. 172.

²² Román kifejezés: váltáság.

²³ Ld. VIRT 2001. 156. Vö. NYISZTOR 1997b.

²⁴ Vö. BOSNYÁK 1980. 222.



az azonban igen, hogy a gyertyák egymástól való megkülönböztetése a rítusokhoz történő társítás révén zajlik. A rítus nevét viselő gyertya problematikáját bővíti a gyertya, eredeti funkciójától eltérő (további) használata (funkcióváltás), amire az alábbiakban több példát is idézek.

A magyarfalusi B. M. által felsorolt gyertyatípusok három egységet érintenek: az emberélet fordulók, a liturgikus szertartások valamint az egyéb gyertyahasználati alkalmak.

1. A *keresztelő gyertya* a keresztény beavató rítus szakrális kelléke mely által az egyház tagjává vált személy „megkapja” szimbolikusan a világosságot. A gyertyát a keresztszülő vásárolja meg. A keresztelő gyertya, a rítust követően a plébános tulajdona lesz, amit vagy eléget (a misék alatt) vagy újabb gyertya előállítására használ fel. Van, aki e cselekedetet helytelenítve (*elveszi a gyermek világosságát*) nem adja át a gyertyát a papnak, hanem saját célokra használja fel. Például óvó, védő célból az alvó csecsemő mellé vagy fölé helyezi.²⁵ Előfordul, hogy a gyertya a felnőtt gyermek birtokába kerül, aminek későbbi használata már ismeretlen.
2. Az 1980-as évekig az elsőáldozók is tartottak kezükben egy fehér színű szentelt gyertyát, ma azonban nem szokás.
3. *Bérmálkozó gyertyát* fognak kezükben ellenben a bérmálás szentségében részesülendő fiatalok. Az egyforma színű és méretű gyertyát a plébános vásárolja és az egyház felnőtt tagjaivá váltak tulajdona lesz. A gyertyát sokáig „emlékbe” őrzik, majd különböző helyzetekben (pl. áramszünet idején) elégetik.
4. Az *esküdt gyertya* a házasságkötő szertartás és az azt követő lakodalom szakrális illetve mágikus kelléke, amit a násznagy vásárol meg. Hozzá kapcsolódik az az általános hiedelem miszerint, amelyik násznagy gyertyalángja előbb elalszik, a vele azonos nemű házasság fog előbb meghalni.²⁶ Másodlagos funkciót a házasságkötést követő vasárnapon, az avatási rítuson tölt be. Funkcióváltásra is sor kerül, hiszen a helyi néphit szerint a viharúzésre ez a legalkalmasabb eszköz, vastag füstje, kétszeresen megáldott (házasságkötés, beavatás) mivolta miatt. Korábban létezett egy ún. *négyes gyertya* is, amely kétszer két összefont, díszített gyertyából tevődött össze, és amely leginkább a lakodalmon töltött be díszítő, esztétikai funkciót.²⁷
5. A *gyónási gyertyát* a betegségben szenvedő hívőt otthonába gyóntató plébános gyűjti meg. A helyi B. V. szerint ebben a kontextusban a gyertya az Eucharisztia jelenlétének a szimbóluma.
6. Önálló egységet alkot a halottkultuszban használt gyertya-együttes. A magyarfalusi hagyományban az emberi elmúlás folyamatának utolsó szakaszában a haldokló és környezete viszonyában a hangsúly a lélek gondozására tevődik át.²⁸ Ezt a kritikus helyzetet segíti a *haldokló* kezében

²⁵ Vö. BÁLINT 1938. 85.

²⁶ Vö. BOSNYÁK 1980. 199. BALÁZS 1994. 188.

²⁷ Vö. BOSNYÁK 1980. 201.

²⁸ Ld. BALÁZS 2001. 216.

adott vagy tartott *égő gyertya*,²⁹ ami az eltávolító rítus egyik szakasza, mely során a haldokló lelkéért küzdő Jó és Rossz (Krisztus és a Sátán) szellemek harcában a rítus a Jó győzelmét segíti elő.³⁰ Érdekes, hogy bár egyedül a szentelt gyertyának tulajdonítanak szakrális erőt, halál esetén nincs jelentősége annak, hogy a kéznél lévő gyertya felszentelt vagy sem.

Ide tartozik az ún. *ótár*-³¹ vagy *kalácsgyertya*, amit többen még életükben elkészítenek. A személy két, saját testhosszának megfelelő méretű gyertyát márt, amit csigaformában teker föl. A kalácsgyertyának „elő” funkciója súlyos betegség, halál közeli állapot esetén van vagy lehet. Ekkor az egy kalácsgyertyát friss vízbe áztatják, a beteg iszik a vízből és megmosakszik vele. Eredeti funkciói szerint az egyik ótárgyertát a kántor által elmondott búcsúimádság alatt,³² a másikat a gyászmisén, a temetési szertartáson és a halotti toron égetik el. A fiatalon és hajadon elhunytak számára korábban három, testhosszuknak megfelelő méretű gyertyát mártottak, a harmadik darab az *esküdt gyertya* szerepét töltötte be a temetésen azaz, az elhunyt névtelen társ gyertyáját is elégették.³³ A hazajáró halott (lelkétől) való félelmet egyesek azáltal „enyhítik”, hogy az ótárgyertát a „*fürösztő*” aszszonynak adják, aki még aznap elégeti a lévő, hogy a közösségi norma így kívánja. Hitük szerint a *halottal együtt eltemetett gyertya*, a túlvilágon világítást szolgál.³⁴ *Práznnyik gyertyát* kap végül a temetést követő halotti tor minden résztvevője, az ebédén kívül ez lévő a halott lelki üdvéért szánt alamizsna.³⁵

1989 után Magyarfaluban is megtartják a *negyven napos tort*, az ún. *pománát*,³⁶ amire a temetésen egykor segédkezőket, a rokonokat, hozzátartozókat és a közösség szegényebb tagjait hívják meg. Előfordul, hogy a résztvevők ez alkalommal is kapnak gyertyát.³⁷

7. A *húsvéti gyertyát* a húsvéti „új tűz” körmeneten illetve a hazaúton valamint a húsvéti vacsorán gyújtják meg a feltámadás jelképeként. A misét

²⁹ Tematikus monográfiájában Virt István írja, hogy a haldokláskor a beteg kezébe fogott gyertyát halála után általában mellé teszik a koporsóba. Előfordul olyan eset is, amikor megőrzik a gyertyát, és rossz idő közeledtével, meggyújtják, imádkoznak mellette, hogy a „nagy üdö” elkerülje a házat. VIRT 2001. 22. 226. 240. 254.

³⁰ Ld. VIRT 2001. 170. 216–217. Balázs Lajos a csíkszentdomokosi „megkerítésről” írt tanulmányában megjegyzi, hogy a megkerítésben használt gyertya kerül a halott kezébe. Ez az aktus, a szerző szerint azon túlmenően, hogy a lelket átsegíti Krisztus karjaiban, linearitást teremt a véges földi élet és a lélek időtlen, végtelen élete között. Ld. BALÁZS 2001. 266.

³¹ Kérdés, hogy ez az elnevezés összefüggésben van-e a kántor által elmondott *zsolttár* imádsággal. Pusztinában ezt a gyertyát testgyertyának nevezik. NYISZTOR 1997b. 119.

³² Ld. SZENDREI – TÁTRAI 1979. 437–438. A kántor által elvégzett halottbúcsúztató rítus neve: a halott „(z)ótára”, amelyen az említett, csigaformában felcsavart gyertyát elégetik. Kérdés, hogy a Kárpát-medencében az imakönyvek olvasásához világításként használt *tekerccs gyertya* (egyik) táji változata az *ótárgyertya* vagy eredetét a moldvai (katolikus) hagyományokban kell keresni. Vö. BÁLINT – BARNÁ 1994. 274.

³³ Ld. VIRT 2001. 47.

³⁴ Ld. VIRT 2001. 295. Vö. BALÁZS 2001. 266.

³⁵ BOSNYÁK 1980. 224.; BALÁZS 1995.; DANKÓ 2004. 171.; KOTICS 1997.; MOHAY 1997.; NYISZTOR 1997b.; VIRT 2001. 76. 133.

³⁶ Román kifejezés: alamizsna.

³⁷ Ld. VIRT 2001. 88.

- celebráló pap kezében a vastag, keresztelési rítusokon is világító gyertya van, rajta az alfa és ómega jel, valamint az aktuális évszám.³⁸
8. *Szenteltgyertyát* Magyarfaluban egyszerű imádkozáskor csak kivételes esetben, illetve a Szent Márta imádság alatt,³⁹ súlyos betegség esetén, valamint viharúzéskor használnak.
 9. *Házzszentelő gyertyával* kezében fogadja a családfő a Vízkereszt idején házzszentelést végző plébánost. A papot kísérő „negyebíró”⁴⁰ elfújja, majd begyűjti a gyertyákat. A házzszentelő gyertya eredeti (1980-as évekig) funkciója az MGB monogram és az aktuális évszám mennyezetre történő „felírását”, füstölését szolgáló eszköz volt. Napjainkban a plébános által begyűjtött gyertyát eladásra vagy újak készítésére használják fel.
 10. „*Kilenc gyertya*” nevet viseli a ráolvasások, jóslások, feketemisék alkalmával használt gyertya.⁴¹
 11. „*Kereszt gyertyát*” tesznek egyesek a Rossz távol tartása céljából az ágy matraca alá, valamint a halott párnája alá ezzel is elősegítve üdvözülést.⁴²
 12. A gyertya a mindennapokban számos profán funkciót is betölt(het).⁴³

Peregrináció

A Bibliában a világosság egyrészt a Fény tulajdonsága, másrészt a Teremtő expanziója, azaz a teremtetés első alkotása, aminek az elfogadása az Isten-i látással történik.⁴⁴ A teológiában a Fény az eszkatológikus beteljesülés jelképe.⁴⁵ A Fény a peregrinációnak – mint az üdvtörtén során mindvégig jelenlévő úton levésnek – véget vető örök világosság. A kezdet és a vég közötti üdvösségtörténet „középpontján” Jézus Krisztus személyében testesült meg a Világosság. (A keresztény szimbolikában, a szakrális művészetben Jézus egyik legfőbb jelképe közismerten a gyertya). A világteremtés – világvgv e modellje az emberi életben is nyomon követhető. A keresztény szertartásban a születéstől a halálig, sőt a halálon túli dimenzióra is kiterjedő rítusok révén közvetíti hívei számára a szakrális fényt, fényszimbolikát. A gyertya, mint szentelmény, fontos kegytárgy – azaz az egyház által misztérium kódokkal gazdagított szakrális jel – amely az „ősi” világosság és a beteljesült világosság között fragmentumokban jeleníti meg, „tanúskodik”⁴⁶ a kezdet és a vég közötti, átmeneti időben a Fényről.

³⁸ Vö. BALOGH 2001.

³⁹ A „Szent Márta kilenced” című rövid imádság az utóbbi években jelent meg Magyarfaluban.

⁴⁰ Ti. *negyedik* bíró, első lévén a pap, második a kántor, harmadik a harangozó, *negyedik* a sekrestyés.

⁴¹ Vö. BOSNYÁK 1980. 147.

⁴² BOSNYÁK 1980. 222.

⁴³ Az egykori büntető rítusokon, az öngyilkosok temetési szertartásain használt, valamint a gyertyával kapcsolatos szólásokra, átkokra, jóslásokra itt nem térek ki. Ld. DANKÓ 2004. 168.

⁴⁴ „És Isten szólt: 'Legyen világosság!' És lett világosság. *Látta* Isten, hogy a világosság jó! Ter 1,3.

⁴⁵ FILA 1992. 16. A sötétben ragyogó isteni Fényt (az archaikus népi imaszövegekben) az isteni Szó, Ige is helyettesíti, a két szimbólum olykor egymásnak a szinonimája. TÁNCZOS 2001. 92.

⁴⁶ Vö. Keresztelő Szent János küldetése a Világosságról való tanúságtétel volt Jn 1,7–8.

A gyertya népi metafizikája

A magyarfalusi gyertyahasználatból levonható következtetések egyik része a gyertya szakralitásának népi értelmezéseihez kapcsolható, a másik egység a hivatalos teológiai gondolkodás népi vallásosságban megjelenő lecsapódásairól ad képet. A gyakorlatban természetesen e kettő között éles határ nem vonható. A gyertya szakralitásának, a fény szimbolikájának eredetére vonatkozó népi értelmezések közül az alábbiakat emelem ki.

A második isteni személy megtestesülésének körülményeit elbeszélő magyarfalusi legenda szerint: „a méh, adta be Szűz Máriának Ézust. Szűz Mária, bé volt rekesztve (börtönbe volt zárva). S akkor oda ment egy méhe, Szűz Mária kiszúrta az úját a kulcs lukan – annyicska világja (fénye) volt – s megcsípte, s hagyott egy csepp mézet az úján, s azt lenyalta s abból fogta el Szűz Mária Jézust”.⁴⁷ A méh – közismerten – a legtöbb kultúrában az isteni kegyelem megtestesítője, termékenység-szimbólumként a termékenységi rítusok gyakori szereplője, sajátos élettana (téli hónapokra kaptárába húzódik, tavasszal új életre kel) miatt a lélek jelképe. A kora keresztény katakombaművészetben a halottaiból feltámadó Krisztust, általánosságban pedig a halhatatlanságot jelképezte. A keresztény gondolkodók a három téli hónapot, amíg a méh nem jön ki a kaptárból, a Krisztus halála utáni három napnak feleltették meg. A legendák szerint a méhek a megfeszített Krisztus könnyeiből születtek, a méhviasz ezért vált a mise szakrális kellékévé. A méhviasz a méhkirálynő parthogenezis-képzete folytán Krisztus szűzi fogadására utaló képzet antik hagyomány. Az oltárgyertya Krisztus Szűztől való születését is kifejezi, mivel a viaszt a szűzies méhek készítik.⁴⁸

A magyarfalusi népi értelmezésben a virágillat analógiájára, a gyertya illata: *Krisztus illata* (B. M.). A gyertya illatához egyesek Krisztus-jelenlétet asszociálnak.

Újszövetségi forrásokra támaszkodva egyes helyi értelmezések szerint a gyertya a Jézus által megjelenített isteni világosság archetípusa, mely révén az emberek a „világosság fiaivá” lényegülhetnek át.

Egyfajta eszkatológikus vízió társul az egyik magyarfalusi hiedelemhez, mely szerint a Jézus által megjelenített világosság (tk. Jézus megtestesülése) a barbárságot, vadságot megszüntető hatalom és tudás jelképe, amit az ember istenképiségének helyreállítása céljából kapott. A bűnre hajló emberi természet következtében azonban ez a tudás „újabb vakságot” eredményezett lévén, hogy azt a *világosság adományozója ellen használta fel az ember* (B. M.).

Érdekes oppozícióval (méh – darázs) találkozunk egy Magyarfaluból származó, Bosnyák Sándor által közölt mondában. A bűnbeesést elbeszélő mondaváltozat szerint ugyanis a bűnbeesést a darázs-csípés okozta: „Tudja-e, hogy vétkezett először Ádám Évával? Úgyhogy csóréra vótak, s akkor álltak szembe kettendő, s akkor eljött egy darázs, akkor Adámnak megszúrta a seggét, s akkor előre moz-

⁴⁷ Az inkarnáció körülményeinek elbeszéléseit számos legenda, apokrif narráció és eredetmonda őrzik. Ld. BOSNYÁK 2001. 42–45.; IANCU 2002. 62–64.; LAMMEL – NAGY 1995. 135–137.

⁴⁸ PÁL – ÚJVÁRI 1997. 170–171.

dult. S akkor Éva szerette, s azt mondta, hogy: Még eccer, még eccer, még eccer. S akkor úgy volt”.⁴⁹

A magyarfalusiak többsége a fentiekben felsorolt elképzelésekről mit sem tudva a gyertyát szentelmény (felszentelt) mivolta miatt használja. Egyesek szerint a gyertya erősen megimádkozott következőkérdés *érdeme van*, természetfeletti attribútumai nem vesznek el, nem lehet megszenteltségét elvonni.

A gyertyához, mint tárgyhoz erkölcsi képzetek is társulnak: ki milyen erkölcsi életet élt, ahhoz mérten részesül világosságából, kegyelemkövetítő erejéből. *A bűnös embernek a halált juttatja eszébe a gyertya, fél, de ha tiszta, akkor neki megnyugvást jelent* (I. A.).

A gyertya végül hatalom: *az embert erőst megsegíti, egy csepp fény nagy sötétséget megvilágít, de ha nem ügyeled: eléget (...) amilyen nagy jót tesz, akkora kárt es tud okozni, ha nem ügyeled* (B. F.). A gyertya tehát egyesíti az áldó és a pusztító erőket, az emberben rejlő s az emberen múló tényezőket.

Összegzés

A gyertya, mint a Természetfeletti archetípusa⁵⁰ és mint a szakrális világosság szimbóluma, a világ teremtésétől és az ember születésétől – a világ végéig és az ember haláláig tartó kontinuumot tagoló fordulónak, alkalmaknak a szentelménye. Szentelmény mivolta és a hozzá kapcsolódó rítusok révén pedig az embert a természetfeletti lények hatalmának és erejének a birtokába juttatja.⁵¹

A gyertya – akár a tapintás, akár a szaglás vagy a látás által megtapasztalt és használt szimbolikájára gondolunk – a magyarfalusiak vallásban közvetlenül a mulandóságra (halálra) emlékeztet, közvetve azonban a transzcendensre irányítja a figyelmet.

A szentelmény a lét határhelyzeteiben, az átmeneti- és az emlékező rítusokon szakrális és/vagy esztétikai kellék. Élők rítusain, holtak kultuszain mind-mind az istenséget és/vagy a démonokat befolyásoló mediátor vagy megjelenítő eszköz.⁵²

A szentelmények sorában betöltött domináns szerepére, liturgikus kellék mivoltán túlmenően, minden bizonnyal az is közre játszik, hogy más vidékekhez képest Magyarfaluban kevés az ún. szakrális tárgyfélésegek száma.⁵³

Az egyéb kegytárgyakkal (mint például a zarándokközpontokról beszerzett Mária-szobrok) szemben a gyertyának nincs presztízs vagy reprezentatív értéke. Használatára következőkérdés sem divatok sem politikai nyomás nem hatott, hiszen nem csak az egyén és annak kulturális, vallási identitásához kötődik, hanem lényegében ezek fölött áll, magához a Logoszhoz kapcsolódik.

⁴⁹ BOSNYÁK 2001. 15.

⁵⁰ Az archetipikus képekről ld. TÁNCZOS 2001. 23.

⁵¹ SZENDREI 1938. 11.

⁵² Vö. NYISZTOR 1997b. 122.

⁵³ Vö. VIRT 2001. 65.

A kultúra számos egyéb aspektusához hasonlóan, a modern szekularizálódó életkörülmények között a gyertya jelentéstartalma változik, esztétikai jellege felerősödik. Ezzel összefüggésben azonban a szentelmény illetőleg a gyertya funkcióinak háttérbe szorulásáról koránt sem beszélhetünk. Tény, hogy a – szakirodalomban archaikusnak nevezett – moldvai csángó falvakban a metafizikai problémákról való gondolkodásra továbbra is a szimbolikus képi forma a jellemző. S ehhez minden bizonnyal közrejátszik az is, hogy a népi kultúrában, a rítusok megelői számára nem csak a megértés hanem az átélés is fontos szempont.⁵⁴

Irodalom

BÁLINT SÁNDOR

1938 *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza.* Szent István Társulat Kiadó, Budapest.

1989 *Karácsony, húsvét, pünkösd.* Szent István Társulat Kiadó, Budapest.

BÁLINT SÁNDOR – BARNA GÁBOR

1994 *Búcsújáró magyarok.* Szent István Társulat Kiadó, Budapest.

BALÁZS LAJOS

1994 *Az én első tisztességes napom. Párvalasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson.* Kriterion Kiadó, Bukarest.

1995 *„Menj ki én lelkem a testből...” Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson.* Pallas-Akadémia Kiadó, Csíkszereda.

2001 A haldokló megkerítése. A lélekmentés pogány és keresztény rítusa Csíkszentdomokoson. In: Pócs Éva szerk. *Lélek, halál, túlvilág.* Tanulmányok a Transzcendensről II. Balassi Kiadó, Budapest, 261–267.

BALOGH FERENC

2001 A húsvéti gyertya és fény. In *Életet a léleknek*, április 15. Győr.

BARNA GÁBOR SZERK.

2001 *„Nyisd meg, uram, szent ajtód...”* Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára. Szent István Társulat Kiadó, Budapest.

BENKŐ LÓRÁND (FŐSZERK.)

1967 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. I.* Akadémia Kiadó, Budapest.

BOSNYÁK SÁNDOR

1980 *A moldvai magyarok hitvilága.* Folklór Archívum 12. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest.

2001 *Magyar biblia.* L'Harmattan Kiadó, Budapest.

CSOMA GERGELY

2000 *Varázslások és gyógyítások a moldvai csángómagyaroknál.* Kráter Műhely Egyesület, Pomáz.

CRARY, JONATHAN

1999 *A megfigyelés módszerei.* Osiris Kiadó, Budapest.

⁵⁴ TÁNCZOS 2001. 24. Ld. Lovász 2002. 9.

DANKÓ IMRE

- 2004 A gyertya szerepe a mai magyar protestáns vallásgyakorlatban. *Néprajzi Látóhatár* XIII. évf. 3–4. szám. 163–195.

DIÓS ISTVÁN (FŐSZERK.)

- 1998 *Magyar Katolikus Lexikon*. Szent István Társulat Kiadó, Budapest.

DOBOSY LÁSZLÓ

- 1991 Díszes búcsús gyertya. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei 27. Miskolc, 332–334.

DOMOKOS PÁL PÉTER

- 1987 *A moldvai magyarság*. Magvető Kiadó, Budapest.

ELIADE, MIRCEA

- 1997 *Képek és jelképek*. Európa Kiadó, Budapest.

FILA BÉLA

- 1992 *A kegyelem beteljesedése*. Printorgan Kiadó, Budapest.

FILEP ANTAL

- 1979 Gyertya. In *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. kötet. Akadémia Kiadó, Budapest, 356.

GÁLFFY MÓZES

- 1960 A méh nevééről a moldvai csángó nyelvjárásban. Klny. *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Series IV Fasciculus 2 Philologia*. University Press, Kolozsvár.

GAZDA KLÁRA

- 2001 A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja. In: Pócs Éva szerk. *Lélek, halál, túlvilág. Tanulmányok a Transzcendensről II*. Balassi Kiadó, Budapest, 302–310.

GIUSSANI, LUIGI

- 1999 *A vallásos érzék*. Vigília Kiadó, Budapest.

HALÁSZ PÉTER

- 1981 *Magyarfalu helynevei*. Magyar Névtani Dolgozatok 19. M. Nyelvtudományi Intézet, Budapest.

- 2005 *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*. General Press Kiadó, Budapest.

HOPPÁL MIHÁLY – JANKOVICS MARCELL – NAGY ANDRÁS – SZEMADÁM GYÖRGY (SZERK.)

- 1997 *Jelképtár*. Helikon Kiadó, Budapest.

IANCU LAURA

- 2002 *Johófiú Jankó. Magyarfalusi csángó népmesék és más beszédek*. Benedek Katalin szerk. Somhegyi Kiadó, Velence.

IANCU LAURA – BENEDEK KATALIN

- 2005 *Magyarfalusi emlékek*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.

ILYÉS SÁNDOR

- 2004 Fekete kereszt alatt. A megesezt leány büntetőrítusainak szimbolikája a moldvai csángóknál. In: Tánczos Vilmos szerk. *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 59–81.

KOLUNBÁN LEVENTE

- 2004 A viasz erejéből. Az ijedség gyógyításának szimbólumai egy gyergyó-kilyefalvi öntőasszony rítusaiban. In: Tánczos Vilmos szerk. *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 94–103.

KOTICS JÓZSEF

- 1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: Pozsony Ferenc szerk. *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 36–56.

KUNT ERNŐ

- 1987 *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Gondolatkiadó, Budapest.

LAMMEL ANNAMÁRIA – NAGY ILONA

- 1995 *Parasztbiblia. Magyar biblikus történetek*. Osiris Kiadó, Budapest.

LOVÁSZ IRÉN

- 2002 *Szакrális kommunikáció*. Európai Folklór Intézet Kiadó, Budapest.

MOHAY TAMÁS

- 1997 Temetés a moldvai Frumószában. In: Pozsony Ferenc szerk. *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 96–106.

NYISZTOR TINKA

- 1997a „Rendes” temetés Pusztinában. In: Pozsony Ferenc szerk. *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 106–113.

- 1997b A gyertya használata mindenszentek és halottak napján Pusztinában. In: Pozsony Ferenc szerk. *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 113–123.

PÁL JÓZSEF – ÚJVÁRI EDIT

- 2001 *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*. Balassi Kiadó, Budapest.

PETI LEHEL

- 2004 Elromlott a világ. Egy mítosz archetipológiája, avagy a moldvai csángók időszemléletéről. In: Tánczos Vilmos szerk. *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 39–59.

- 2005 Szакrális térátélés és szimbolikus ellenőrzése egy csángó falu környezetében. *Korunk*, harmadik folyam XVI/2. Kolozsvár, 62–68.

PÓCS ÉVA (SZERK.)

- 1981 Szentelmények. In *Magyar Néprajzi Lexikon 4. kötet*. Akadémia Kiadó, Budapest, 650–652.

- 2001 *Lélek, halát, túlvilág*. Balassi Kiadó, Budapest.

POZSONY FERENC

- 1997 Egy moldvai csángó család vallásos tárgyai. In: Uő (Szerk.) *Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kolozsvár, 240–247.

RITUALE ROMANUM (RR)

- 1980 *Szentelések és áldások a Rituale Romanum alapján.* Kiadja az Országos Liturgikus Tanács. Budapest.

RÓZSA HUBA

- 1997 *Kezdetkor teremtette Isten. A bibliai őstörténet magyarázata (Ter 1–11).* Jel Kiadó, Budapest.

SOESMAN, ALBERT

- 2006 *Tizenkét érzék.* Kláris Kiadó, Budapest.

SZABÓ FERENC – NAGY FERENC SZERK.

- 1986 *Biblikus teológiai szótár.* Szent István Társulat Kiadó, Budapest.

SZENDREI JANKA – TÁTRAI ZSUZSANNA

- 1979 *Halott búcsúztatása.* In *Magyar Néprajzi Lexikon 2. kötet.* Akadémia Kiadó, Budapest, 437–438.

SZENDREY ZSIGMOND

- 1938 *A halottak, szentelmények és eljárásmodok a varázslatokban.* Klny. az Ethnographia – Népélet 1938 évi 1–2. számából. Budapest.

SZENTÍRÁS

- 2000 *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján.* Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest.

SCHÜTZ ANTAL

- 1997 *Érzéki megismerés.* In *Magyar Katolikus Lexikon III.* Szent István Társulat Kiadó, Budapest, 278–279.

TAKÁCS JÓZSEF PÉTER

- 1998 *Gyertya.* In *Magyar Katolikus Lexikon IV.* Szent István Társulat Kiadó, Budapest, 294–296.

TÁNCZOS VILMOS

- 1995 „Deákok” (parasztkántorok) moldvai magyar falvakban. *Erdélyi Múzeum* LVII. 3–4. 82–98. (Megjelent még: TÁNCZOS Vilmos 1996. *Keletnek megnyílt kapuja*, Komp-Press Kiadó, Kolozsvár, 190–222.).

- 2000 *Eleven ostya, szép virág. A moldvai csángó népi imák képei.* Pro-Print Kiadó, Csíkszereda.

- 2001 *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér.* Püski Kiadó, Budapest.

- 2006 *Folklórszimbólumok.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.

TÁNCZOS ZSOLT SZERK.

- 1985 *A megismerés szemléletes formái.* Szöveggyűjtemény. Tankönyvkiadó, Budapest.

VÁRNAGY ANTAL

- 1995 *Liturgika.* Lámpás Kiadó, Abaliget.

VEREBÉLYI ISTVÁN – ARATÓMIKLÓS ORBÁN

- 1989 *Liturgikus lexikon.* Szent István Társulat Kiadó, Budapest.

VIRT ISTVÁN

- 2001 *„Elszakasztottad a testemtől én lelkemet”. A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.

“MY MOTHER DOES NOT USE CANDLES! SHE CANNOT SEE!”

The Candle as a Sacramental in the Peregrination from Luminousness to Light

Light is the life-giving symbol of the sun. (Candle)light in Christianity is primarily a symbol of Christ, the Day of Justice and the Light of the World. *Smoke* conveys the prayers and devotion of the people to the gods above; it is the pictorial expression of the soul's ascension, and in traditional cultures, it is one means of exorcising evil. Today, candles are a favorite property of modern festivities and rituals; they have a secularized, aesthetic function.

Magyarfalu (*Arini* in Romanian) in Moldavia is a bilingual (Hungarian-Rumanian) Roman Catholic village of 1,500 residents. Social and cultural aspects of the community are greatly determined by its historical and religious past. In *local religious practice*, traditional, inherited magical systems are also important. It is difficult to separate the *mediating*, *guiding* and *influencing* functions of the candle as an *object of sacred acts and liturgy* (administering sacraments, private religious devotion) and as an *instrument of magical acts* (magic, counter-charm, divination). Examining the beliefs and notions surrounding the acts and the context in which the candle is used (form, method, time, event) may help us separate these functions. In local religious practice, the candle is used in the following cases: *individual magical practices* (e. g. warding off fear), *individual sacred events* (e. g. private devotion), *communal physical labor* (e. g. “burning bacon”), *communal magical acts* (e. g. warding off a storm) and *communal liturgical events* (e. g. requiem).

This paper discusses the *sacred functions* of the candle (the light and the smoke) as well as aspects of its use, both on the level of the individual and that of the community. The candle adds to the totality of the religious experience and the experience of the physically unattainable Supernatural.

A LÁTÁS ISTENHEZ VEZETŐ VÁGYA ÉS GYAKORLATA A BIBLIÁBAN

„A vallás az életértelmezés, a világmagyarázat teljességének igényével lép fel. Ám nemcsak a múlt, jelen és jövő, a makro- és mikrokozmosz, a lét és nemlét, evilág és túlvilág, a test és lélek, a jó és a rossz kérdéseire akar választ adni, hanem értelmezni akarja az embert a maga teljességében és összefüggéseiben is” – így kezdődik a mi mostani konferenciánkra szóló ismertetés. Helyes bemutatás, ez a vallások mivoltának és szerepének értelme, – de csak a kinyilatkoztatott ó- és új-szövetségi, vagyis a zsidó és keresztény vallásra érvényes ez a jellemzés. Onnan – mintegy visszatekintve – értelmezhető a többi.

A közelmúltban jártam a *Mythras-kultusznak* Földünkön – Itálián kívül – egészen ritkaság-számban fennmaradt szentélyében, a Sopron melletti Fertőrákos erdőszején, közvetlenül a magyar-osztrák határon. Kora a bibliai időké: az időszámításunk szerinti legelső 2–3. századé. A kultusz Kis Ázsiából jött Rómába és a kezdeti lassú terjedés után hatalmas lendületet vett. A katonaság révén Britanniától Moesiáig hódított. Mythras eredeti lénye bizonytalan. Belekerült a bábéli égítést-mitológiába: sziklából született, megvívta harcát a Nappal, majd kibékült vele. Koronáját a saját fejére tette. Legyőzte a mitikus bikát, (ez a fertőrákosi szentélynek is főábrázolása) s ezzel termékenységet, életet adott a világnak. Sótérrá, megváltó Istenné vált. Kultusza felvette a misztériumok formáját. Hívei közt fokozatok voltak, nőket csak ritkán engedtek tagjaik közé. A kultusz helye a barlangot utánzó mythreum volt, ez maradt fenn Fertőrákoson is. Beavatási szertartásuk ismeretlen, csak következtethetünk rá. Szent lakoma követte, kenyér és borral kevert víz volt az anyaga, lehet, hogy a megölt bikának vérért is jelképezte. A Mithras-kultusz népszerűségét emelte az a tény, hogy hívei azonosították a *Sole Invictus*-szal a legyőzhetetlen Nappal, kinek kultusza a 3. század végén államvallássá lett. 307-ben Dioclecianus Carnuntumban templomot építtetett Mithrasnak, a birodalom védőjének (*fautor imperii*). Juliánus apostata is avatottja volt a Mithras kultusznak.

Ezt a Mythras-kitérőt nemcsak mint a közelmúlt élményét idéztem ide, hanem általa érzékeltetni kívánom meghívó levelünknek a vallás funkciójára vonatkozó idézett mondatát és a hozzá csatolt megjegyzésemet, miszerint „elvárásaink” fellelhetők a különféle vallásosságban, de összességüket/teljességüket csak a kinyilatkoztatott vallásokban találhatjuk.

Az ember lelkiismerete érzékszerveivel figyel fel a Szentre és adja meg neki válaszat. A vallások történetének és jelenségeinek vizsgálata mutatja, hogy erre a figyelemre és válaszra érzékszerveink mindegyike alkalmas és esetenként teljesíti is ezt a képességét. Ami pedig most csupán a látás Istenhez vezető vágyának itt következő felvázolását illeti, jelezze, hogy a nagy kapcsolatnak csupán egy

részletéről beszélünk. Vizsgálódásunkat a kinyilatkoztatott vallások, tehát az ó- és újszövetség megnyilatkozásaiból vesszük, és alkalmilag lehetőséget találunk arra, hogy korunk népi vallásosságát is vizsgálat alá vessük.

Bevezető

A bálványokkal kapcsolatban is igénye volt az embernek, *hogy lássanak*. Ezért szemekkel látták el őket. De gúnyosan figyelmeztet rá a 135,16 zsoltár, hogy *mégsem látnak!* Az igaz Isten ellenben lát, „mindent az ég alatt”: Jób 28,24. Különösen „Ádám fiait” (Zsolt 33,13k), akiknek „vizsgálja veséjüket és szívüket”: 7,10. De az ember számára mindig „rejtett Isten” marad (Iz 45,15), „akit senki sem látott és nem is láthat” (1Tim 6,16; 1Ján 4,12). Ez az Isten mégis választott magának egy népet, „amelynek látni engedte magát” (Szám 14,14), sőt egyetlen Fiának személyében megjelent neki (Ján 1,18; 12,45), mielőtt bevezetné őt egy napon az égbe, hogy „meglássa arcát” (Jel 22,4).

A látás az Ószövetségben

Az *ószövetségi embernek* – papnak és egyszerű hívőnek – legmélyebb kívánsága: Istent „szemtől szemben” látni, „amikor az Úr visszatér Sionra.” (Iz 52,8). Ez az igény abból fakad, hogy a paradicsom óta, és különösen a nagy történelmi megpróbáltatások terhe alatt, megszűnt az Istennel való közvetlen kapcsolat. Sőt, félni kell haragjától, de mégis azzal a reménnyel, hogy *megláthatjuk arcát és mosolyát...*

A kivételes esetekben megmaradt kapcsolat azonban felbátorít a reményre már a pátriárkák korában is. Eképpen történt a Gen 18-ban leírt „látogatás” a Mamre völgyében Ábrahámnál: Emberi alakban megjelent az Isten és a kapcsolat folytatásként gyermeket ígért Ábrahámnak. Közismert történet *Jakobé* (Gen 28,13), az égi létrára támaszkodó Isten megnyilatkozásáról: „Én vagyok az Úr, atyádnak, Ábrahámnak és Izsáknak Istene! ...Íme, én veled leszek, és őrződ leszek, bárhová mégy,...Nem hagylak el, amíg nem teljesítem mindazt, amit mondtam! Amikor Jakob felébredt az álomból, így szólt: „Valóban az Úr van ezen a helyen, és én nem is tudtam!”

Még titokzatosabb Jakob éjjeli küzdelme Istennel (Gen 32, 25–33), a pátriárka maga így összegezi: „Színről színre láttam itt Istent”, amit persze az elbeszélés egészében kell érteni: „egy férfi küzdött vele egész virradatig” (Gen 32,25) De a prófétai igehirdetés és a kultusz mégis erre irányul: látni Istent.

A prófétai Isten-jelenések életünk és küldetésünk csúcspontjai, de egyszersmind végső határai is e földön. Az összekötő Mózes. Az ő első élménye az égő csipkebokorban megnyilatkozó Istennel való találkozás a Kivonulás könyvének 3. fejezetében. Az Isten az, aki megjelent neki, a szent szöveg azonban csak „az Úr angyaláról” szól „a tűz lángjában”. Minden bensőség mellett ő vezeti Istent elé a

nép 70 képviselőjét, „akik látták Izrael Istenét.” A folytatásból azonban kiderül, hogy – csupán – mit láttak: „Olyan valami volt a lábai alatt, mintha zafirkőből készült volna, és mint az ég, amikor tiszta.” (Kiv 24,10).

A Kivonulás könyve a továbbiakban (Kiv 33,11) így szól: „Az Úr pedig beszélt Mózesrel, szemtől-szembe, úgy, ahogy az ember a barátjával szokott beszélni”, de ne értsük félre ezt sem, hiszen a kegyelemre méltatott Mózes tovább így kéri az Urat: „Mutasd meg nekem dicsőségedet!” Az Úr erre így válaszol: „Neked megmutatom egész jóságomat, és kimondom előtted az Úr nevét, mert könyörülök azon, akin akarok, és kegyelmes vagyok az iránt, aki iránt nekem tetszik.” Majd azt mondja: „Ám arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon ...befödlek jobбомmal, amíg el nem vonulok. Aztán elveszem kezemet, és utánam tekinthetsz – de *arcomat nem láthatod.*” (Exod 33,18–23)

Úgyszintén *Gedeonnak* (Bír 6, 11–24), amikor így fakadt ki. „... ha velünk van az Úr...hol vannak azok a csodái, amelyekről atyáink beszéltek,...Ekkor az Úr rátekintett és így szólt: „Menj el a te saját erőddel és szabadítsd meg népedet, ... Vedd tudomásul, hogy én küldtelek”. Mánuénak és feleségének ismételt találkozása „Isten egyik emberével” (Bír 13, 2–23) stb.

Már azt hinnénk, hogy *Illés* próféta megláthatta az Urat. Életének kockáztatásával képviselte az egyetlen Isten igazát a töménytelen hamis prófétával szemben. Megérdemelte volna az istenlátást? Talán ő is úgy gondolta. Ámde az erősként képviselt, mindent felforgató szélvihar, a földrengés és tűzözön sem volt képes az Urat megjeleníteni, hanem csak „az enyhe szellő suttogása”, amelyre a megszegyenült Illés eltakarta arcát. (1Kir 19,11–13).

A többi próféta is lát „valamit”, ami nem ebből a világból való. Pl. *Bálám*, Beór fia: „Szól a bezárt szemű ember, szól, aki a Mindenható látomását látja” (Szám 24,4.). *Mikeás*: „Láttam az Urat, amint királyi székében ült s jobbról s balról mellette állt az egész mennyei sereg” (2Krón 18,18). *Ámosz* 9,1.: „Láttam az Urat, amint az oltár felett állt”. – *Ezekiel* 1–3: meghívása, küldetése, ő Izrael őre. Látomásában feltűnően bőven szól a szentélyt szolgáló kerubokról, ezután pedig az Úr dicsőségének jelenéséről az 1, 26–26-ban, mély megrendüléssel, de csak dekoratív körülrírással az Úr zafír királyi széke felett „emberi alakhoz hasonlót” látott. *Dániel* megrendülten látta éjszakai látomásában az Emberfiát, amint az ég felhőiből jőve, az Ősöregtől átvette a meg nem szűnő hatalmat (7. 13–15).

Az a kultusz, melyet Isten megjelenésének helyein mutattak be, felébresztette a vágyat, hogy lássák, legalább is keressék arcát Jákob Istenének a *zsoltározásban* is. (Zsolt 24,6), hogy „lássák édességét”, az ő pompáját és templomát (27,4), „bár-csak... láthatnám hatalmadat és dicsőségedet!” (63,3)

Valóságos, testi szemünkkel való látása azonban itt sem tűnik fel. Ugyanez áll a *próféták látomásaira*. Iz 6, 1.5-ben azt közli, hogy „láttam az Urat” „a Királyt, a Seregek Urát látták szemeim”. Figyelmes olvasása azonban meggyőző, hogy csak magas trónusát, ruhája uszályát és a szeráfokat látta, melyek az egész földet betöltő isteni dicsőséget magasztalták, de csak a hangját hallotta: 6,8ssk. – *Mikeás látta* a mennyei tanácsulást és hallotta az Úr elítélő szavát az izraeli király vesztére 1Kir 22, 19ssk.

Az „átlagember” Isten látása után érzet vágya csak ritkán és csak részben teljesül, melynek oka, hogy Isten „rejtett Isten” (Iz 45,15); ahhoz hogy őt megismerjük, meg kell hallgatni szavát és látni kell műveit, mert *teremtésének* csodái közepette válik nyilvánvalóvá, ami benne láthatatlan (Róm 1,20).

A rejtett Isten még jobban megmutatja magát a *történelemben*. Olyan jelekről van szó, amelyekre addig még nem volt példa, melyeket népéért cselekedett (Exod 14,13). „Mózes ezt mondta: 'Ne féljete, várjatok csak, és *meqlátjátok* az Úr üdvösségét, amelyeket cselekedni fog! Mert az egyiptomiakat, akiket most *láttok*, nem *látjátok* többé sohasem!'” Deut 10,21: „Ő a te dicsőség és a te Istened, ő művelte veled azokat a nagy és félelmetes dolgokat, amelyeket tulajdon szemed *látott*”. Józs 24,17: „Az Úr a mi Istenünk...Ő vitte végbe *szemünk láttára* az igen nagy jeleket.” A választott nép *látta* az ő dicsőségét (Exod 16,7). Istent ismerni tehát annyit jelent, mint „látni nagyszerű tetteit”. De sajnos, ezekre a bizonyosságtételekre sokan „süketek és vakok, vagyis szemeik vannak, de *semmit sem látnak*.” (Jer 5,21; Ez 12,2).

A látás az Újszövetségben

Az Újszövetségben teljes a tisztánlátás afelől, hogy Isten közvetlen látása a földön lehetetlenség. A tájékozatlan Fülöp, közvetlen istenlátást kér Jézustól – „Mutasd meg nekünk az Atyát! Ez elég nekünk.” – mire ezt a választ kapja: „Aki engem *lát, látja* az Atyát is... Nem hiszed, hogy én az Atyában vagyok és az Atya énbennem?” (Ján 14,8–10.) Tehát csak a hitben vagyunk képesek Istent „látni”, azaz vele közösségbe jutni. Az emberré lett Istenfiú az Atya tökéletes képe és ő az út is Hozzá. A tanítványok is hitben látták meg fenségét (Ján 1,14), és mindekelőtt azokat a „jeleket”, melyeket művelt (Ján 2,11; 11,40).

Pál apostol szerint a teljes istenlátásunk azért lehetetlen, mert „a hitben vándorlunk most, nem a látásban” (2Kor 5,7). A hit pedig „egy tükör által a homályban látás” (1Kor 13,12a). Összehasonlítva azonban az Ószövetséggel, – melyben Isten méltósága csak korlátozottan mutatkozott –, „mi fedetlen arccal szemléljük az Úr dicsőségét, ugyanarra a képmásra változunk át dicsőségről dicsőségre” (2Kor 3,18.). Szent János óva int attól a felfogástól, hogy bárki ember Istent láthatta volna (Ján 1,18; 5,37; 6,46; 1Ján 4,12), mert csak az egyszülött Fiú adott számunkra Róla tudósítást.

Vizsgáljuk meg azokat a biblikus helyeket, amelyek szerint Jézus Krisztusban Isten láthatóvá teszi nem magát, de hallatlan csodáit, amelyekről a próféták jövendöltek (vő. Iz 52,15: „ámulatba ejt majd sok nemzetet,...mert olyat *látnak*, amiről nem beszéltek nekik”. – 64,3: „Ősidők óta senki sem hallotta,...*szem nem látta*,...aki a benne hívőkért cselekszik.” – 66,8: „Ki *látott* ehhez hasonlót?”). A tömeg tehát – már Jézus idején, egy megszállott néma meggyógyítása után – méltán csodálkozott el e szavakkal: „Soha sem *láttak* még ilyent Izraelben!” (Mk 9,33). Világos, hogy ezekben az esetekben a soha nem látott csodákon kell elámulnunk, bár azok szerzőjét nem látjuk, de következtethetünk rá.

Ugyanígy: Simeon már születése után a negyvenedik napon békében távozhatott e szavakkal: „*látták* szemeim a te megváltásodat” (Lk 2,30). Később pedig: „Boldogok azok a szemek, amelyek *látják*” Jézus tetteit: azt látják, ami „sok próféta és igaz ember kívánt látni, de nem *látott*” (Mt 13,16k); méghozzá egész közletről *látják* azt, amit Ábrahám csak „messziről” (Zsid 11,13) látott, és amelynek már akkor örült (Ján 8,56): Jézus Napját. De csak akkor boldogok, ha nem botránkoznak meg Jézusban és mindabban, amit a valóságban *látnak*: „A vakok *látnak*,...a szegényeknek hirdetik az evangéliumot...” (Mt 11,5k).

Már a szinoptikus evangéliumokban, de még világosabban *Szent Jánosnál*, mindannak látása, amit Jézus tett, és amit Isten őbenne végbevitt, felhívás a hitre és arra, hogy a hit által az ember hozzáférjen az üdvösségtörténet láthatatlan oldalához. A Jézus által művelt jelek látásának a hithez kell vezetniük, pl. Ján 2,23: Így a Jézus által művelt csodák sokakban nyomot hagytak – Ján 11,45: „Sok zsidó jött akkor Máriahez és Mártához. *Látták*, amit Jézus tett, és hittek benne”.

De vannak, akik a *szemek előtt* művelt jelek ellenére mégsem hittek benne (Ján 12,37) prófétai mondás valósul meg rajtuk: „Nézni fogtok, de *nem láttok*; ... és behunyják szemüket, hogy szemükkel *ne lássanak*...” (Mt 12,14–15), mintegy megvalósítván a prófétai jövendölést: „*látván lássatok, de ne ismerjete*k. ...és szemét ragaszd le, hogy ne lásson szemével,...hogymeg ne térjen, és meg ne gyógyuljon!” (Iz 6,9–10). Ezek számára a világ világossága (vö. Ján 8,12; 9,5) sötétséggé változik, a tisztánlátás elvakultsággá: „Ha vakok volnátok, bűnötök nem volna; de ti azt mondjátok, hogy ‘Mi látunk’, s ezért bűnötök megmarad” (Ján 9,39–41). Jézus egyenesen ezzel foglalja össze küldetését: „Azért jöttem a világra, hogy ítéletet tartsak; aki *nem látnak, lássanak, és akik látnak, elvakuljanak*.” (Ján 9,39).

A hívő keresztény azonban e földi életében sincs megfosztva a hitéhez szükséges igazolástól. Jézus *Krisztusban Isten látható*: melyet Mózes is csak futólag és részletében szemlélhetett, az állandóan és fátyol nélkül visszatükröződik az Úr személyében (2Kor 3,18): „Mi *láttuk* dicsőségét, az Atya Egyszülöttének dicsőségét.” (Ján.1,14). Aki Jézust *látja, látja* az Igét, „az Élet az Atyánál volt és megjelent nekünk.” (1Ján 1,1–3). És minthogy „én az Atyában vagyok s az Atya énbenem...”, aki engem látott, látta az Atyát” (Ján 14,9k; vö. 1,18. 12,45).

A feltámadás elbeszéléseiben ugyanezek a témák kerülnek elő. Az üres sír látványa (Ján 20,28), vagy a megjelenések, amikor Jézus „*látni engedi magát*” (1Kor 15,5–8,t28.7,10) a kiválasztott tanúknak (ApCsel 10,40k), arra szolgál, hogy elvezessenek a hithez (Ján 20,29). Az is lehetséges, hogy valaki *látja* és hallja azokat, akik *láttak*, és mégis megmarad hitetlenségében (Lk 24,12; 27, 39sk. M16,11–14); az eszményi tehát az marad, hogy hiszünk, *anélkül hogy látnánk*. (Ján20,29).

Látni Istent úgy, ahogy van. De még a Fiú megtestesülése és feltámadása sem töltheti be azt a vágyunkat, hogy *lássuk Istent*, mivel Jézus még nem tért vissza az Atyához: Ján 14,12.28. De „rövid idő és *viszontláttok* engem”: a mennybemenetelkor (16,16) és azután azok számára, „*akik nem látták őt*”, de szeretik és örvendeznek benne, mert „*bár nem látják őt*, mégis hisznek benne” (1Pét 1,8k).

Mert azt, hogy ezt az istenlátást az eljövendő világban, a mennyben, egy közvetlen istentalálkozás, egy Istennel való egyesülésként fogjuk fel, olyannak, amelyre a földön még nem volt lehetőség, ezt Szent Pál és Szent János világosan tanítják. A „színről színre” (1Kor 13,12a) való látás ellentétes kifejezés a mostani, földi „tükör által homályban” való látáshoz. A korintusi levél tanítása folytatódik: (Istent megismerni) „ahogy én is ismert vagyok” (12b), azaz úgy, ahogy Isten bennünket tekintetével körül fog, kegyesen kiválaszt, és szeretettel magához vonz. E folyamatnak kegyessége még határozottabban tűnik az 1Ján 3,2-ben: „most Isten fia vagyunk, de hogy mik leszünk, az még nem nyilvánvaló. Tudjuk azonban, hogy megjelenésekor hasonlók leszünk hozzá, mert látni fogjuk őt úgy, amint van.” Ezáltal teljesül a régi emberi vágy: olyan közel kerülni Istenhez, amennyire csak lehetséges. Ez lesz egyúttal végső boldogságunk.

De eljön majd az a nap, amikor meglátjuk az Emberfiát „a Mindenható jobbán ülni”, amint „eljön az ég felhőin” (Mt 26,64). Ami máris megtörtént (pl. István vértanú már akkor valóságnak látta ezt a napot ApCsel 7,55k.). A Jelenések könyvében ez az eljövétel *látható* a jelen történelem során: 1,7. De a reális megvalósulásában még nem láthatjuk. Mi még kettős várakozásban élünk: mindig az Úrral kell lennünk (1Thessz 4,17; Fil 1,23) és így „látni” Istent (= mint tisztaszívű Mt 5,8), és hittel, hogy a mennyei Jeruzsálemben *látni fogjuk arcát*” (Jel 22,4), „*úgy látni Őt, amilyen*” (1Ján 3,2).

A látás a népi kultúrákban

A látás, a láttatás a népi kultúráknak kezdettől való törekvése. Ennek tárgyi bemutatása annyira köztudott, hogy bizonyítására sem szorul: múzeumaink gazdag anyaga, szakembereink kisebb és nagyobb értekezései mind erről szólnak. A tudomány *alanyi* érdeklődése viszont már megfontolásra kötelez. Arról volna szó, hogy számot vessünk arról, hogy e kultúra megélőinek mit jelent ebben élni. Ennek ismerete nélkül pedig nem vagyunk gazdagok. Próbáljuk pótolni.

Assisi Szent Ferenc maga és főleg gyengén kulturált követői számára előszeretettel magyarázta/ábrázolta a hitigazságokat képekben, jelenetek láttatásában. Legismertebb a karácsonyi történet. Annyira jól sikerült ez a „betlehemi” megjelenítés, hogy a népi kultúrák mind átvették, saját kincsükké tették.

Közismert a *Biblia Pauperum*, azaz képi jelenetekbe formált hittani eseményeknek templomi falfestményeken, esetleg üvegablakokon való *láttatása* a középkori hívek számára, akik a szentírási szövegeket csak nehezen, vagy sehogy sem olvasták. Vagy eredetileg is a népi kultúrából vették az ábrázolásokat, vagy annak kínáltak ötleteket. Az ilyen esetekben a Biblia és a népi bemutatás nagyon közel kerül egymáshoz.

Azonban a Magyar Néprajzi Lexikon-ban (1980) a *lát*, *látás*, *látni* pl. egyáltalán nem kapott helyet. Egyedül a némileg ide vonható „látomás” Bálint Sándor összeállításában. „A vallásos néphitben – írja – természetfölötti alakok *megjelenése*, kinyilatkoztatása a révületbe esett, vizionáló hívő számára.” Nagy hirtelenséggel

szól a nem-keresztény samanizmusról, a keresztény víziókról, a Mária látomásokról, kódexeink érdeklődéséről, és a halottlátókról. Hivatkozik a barokk-kori újjászületésről és a protestánsok körében is feltámadt érdeklődésről. Végül a „felsorolásunk nem teljes” megjegyzéssel menti magát az itt közölteknél alig bővebb felsoroltakért. Végül azonban – nagyon helyesen – hivatkozik Orosz István, a jászladányi szentember önéletrajzának számos erre vonatkozó részletére. – A hivatkozott hely is annak igazolása, hogy a kérdést a magyar néprajz mindmáig nem dolgozta fel kellő alaposággal.

Hogy mégis vannak hivatkozási helyek, erre nézve merem ide állítani Fél Edit kiváló munkáját, a Gari Margit mezőkövesdi summás asszonynak élete bemutatását 1983-ból, sajnos egészében csak francia nyelven. De még ezzel szemben is felpanaszolom, hogy bemutatója ugyan hívó református, de nem volt igazán érzéke a *katolikus lelkiség* megmutatására, ami Gari Margit esetében súlyos hiány. – Hivatkozok még a katolikus pap, Székely László anyagára, és halála miatti sajnálatos befejezetlenségére. A Vigilia 1977. évfolyamában 160–167. oldalon megjelent „A csíki székelyek aszkézise” című dolgozatában éppen ezeket a más kutatók által kihagyott lelkiségi kérdéseket mutatja be. Az 1995-ben tiszteletére megjelent kötet (Csíki áhítat. Szent István Társulat kiadása), méltó megemlékezés hatalmas munkájáról. Érzékeltet a paraszti vallásosság részleteiről (imaélet, szentmise, körmenetek, a hét szentség és az egyházközségi élet) és szavatolhatta volna a néprajzi publikációkban eddig alig-alig érintett vonásokat.

A 1858. évi Lourdes-i jelenéseket a népi vélekedés szerint számos hazai követte. Erről tanúskodik pl, a keszthelyi Sógor Györgynél 1884-ben kinyomtatott „Sz. Mária megjelenése B. – keszin.” c. kiadvány, mely szerint az év június elején a szőlőmunkát befejezett árva leány az ottani mandulafa koronáján rendkívüli fényességet látott, a Boldogságos Szűz makula nélkül fogantatott képét látta lebegni. Otthon elmondta élményét, melyet jobbra kétkedve fogadtak. Hat földműves másnap alkonyatkor kiment és hosszabb várakozás után ők is látták a jelenséget, sőt hallották a szót: „Építetek nekem ezen kedves helyemen egy templomot!” Harmadnapon már tömegesen tódultak ki, de „csak igen kevesen láthatták meg a Szűz Mária képét, mert mind mondják, csak az igen hívők és büntelenek méltók arra”. A tömeges kijárást komoly pusztítást okozott a tulajdonos szőlőjében, ezért a mandulafát derékban lefűrészeltette. A hívek látogatása azonban nem szűnt meg, többen szentképeket aggattak a fa megmaradt törzsére. A még abban az évben kiadott füzet az addigi pénz felajánlásokról is tudósít, s ezzel befejezte ponyva-kiadványát.

Szólhatnánk végül a természetfeletti élet *népi megjelenéseiről*. Ponyvafüzetből idézem a „Paradicsom rózsza, a batyki vagyis a csehi elrejtőzött leány mennyei látása” (Írta és javítja Gitzy György Kapuvárott) című kiadványt. A kilenc versszakon készült énekelhető versből hatban Szűz Mária mennybevitelét szemléli, – bizonyára a címben idézett „elrejtőzött”, azaz elragadtatásban részesült leány természetfeletti élményéből. A 7. talán egy hajdani archaikus szakasz „Jézus szent vérérről”. A 8. versszak hívás a rózsafüzérezésre, míg az utolsó esedezés „Jézusunk szentséges véredért” és a „Boldogságos szent szűz hét fájdalmainak könnyhulla-

tásiért” – „oh segíts mirajtunk”. Kár, hogy a feltételezhetően 19. század derekán sejthető eseményről – magáról a batyki leányról sem tudunk többet.

Munkámban úgy igyekeztem biblikus témámat feldolgozni, hogy kezdetén a Mythras-kultuszra, a végén pedig a népi hitéletre tekintsek. Ezzel azt igyekeztem kimutatni, hogy „a látás” emberi képességével való rendelkezés egyetemes emberi lehetőségünk és törekvésünk a teljesség megközelítésére. Hasonló adottság kimutatható a többi érzékszervünkről is. A biblikus szemelvényekből világos, hogy az egész emberiség történelme ábrázolható a „látás” képességének kibontakozásával.

JÁNOS HETÉNY

THE DESIRE AND EXERCISE OF SIGHT LEADING TO GOD IN THE BIBLE

It is through the senses that the human conscience notices the Sacred and responds to it. Investigations of the history and phenomena of religions show that each of our senses is capable of such attention and response, and from time to time fulfils this function. In this paper, I make an attempt to describe how the desire to see leads to God, noting that I will discuss only one aspect of the grand relationship. The data is from the Old and New Testaments through the investigation of which we also take the opportunity to examine the popular religiosity of our times.

This paper discusses this biblical topic in reference, first, to the Mithraic cult and, finally, to popular religious life. It can be evidenced that possessing the ability of “sight” is a universal human opportunity and aspiration to approach wholeness. Our other senses have also been shown to have similar capabilities. It is clear from the biblical excerpts that the entire human history can be represented by expanding the ability of “sight”.

AZ IRGALMASSÁG HÉT CSELEKEDETE ÉS A HÉT FŐBŰN PÁRHUZAMBA ÁLLÍTÁSA A LŐCSEI PLÉBÁNIATEMPLOM 14. SZÁZADI FALKÉPÉN

A katolikus templomban, ahol Isten valóságosan jelen van az Eucharishtiában, kezdettől fogva fontos szerepet kapott a képi ábrázolás. Rendeltetése, hogy a katolikus hit legfőbb tanítását, a *látás* érzékszervén keresztül a hívő emberben elmélyítse. Az ábrázolások tárgya a latin rítusú katolikus templomokban nem olyan kötött, mint a bizánci rítusú keresztényeknél. Így, itt, főképpen a 13. századtól, a gótika stílus-korszakától kezdve, egészen napjainkig, lehetőség nyílik, hogy a megrendelő, a templom papja vagy kegyura, az adott közösség számára a legfontosabb, a legaktuálisabb tanítást jelenítse meg. A 15. századig a templomok belső díszítésében a *falkép* kiemelt szerepet kapott, amely elsősorban a szentély falfelületein jelent meg, de tehetősebb templomokban a hajó falain is, – meghatározott program szerint – helyet kaptak a képi ábrázolások.

A 15. századtól a falkép-díszítés háttérbe szorul, és az oltárra, illetve az *oltárok* asztalára állított retablók, vagyis a táblaképek veszik át a belső tér díszében a vezető szerepet. Az oltárképek mérete jelentősen megnő, – Közép-Európában a 15–16. századokban a *szárnyasoltárok*at állítanak az oltár-asztalokra, amelyek az oltárszekrény képén ill. szobrain kívül egész képsoroknak adnak helyet. A 17–18. században a barokk oltárok ábrázolásai dinamikus, teatrális víziókat jelenítenek meg, és így hívják magukra a hívő figyelmét.

Az ábrázolások tematikája minden korban alapvetően a Biblián alapul, éppen úgy, mint az igehirdetés, amely a *Hallás* érzékszervén keresztül hat a hívő gondolatvilágára. A 13–15. századokban, a gótika korában azonban, egyre nagyobb teret kap a hitvallók, a szentek életpéldáinak emberközele, *életképi* bemutatása is. A *látvány*, a látás érzékszervén keresztül, így még mélyebb benyomást gyakorol a nézőre. Ez a látvány elkíséri őt a templomon kívülre is, maga előtt látja, és a gondolataiban tovább foglalkoztatja, tovább szövi, képileg is, a látottakat.

Az alábbiakban szeretném felidézni *Lőcse* város főterén álló pompás gótikus plébániatemplom gazdag képzőművészeti együtteséből az *Irgalmasság cselekedeteinek* és a *Hét főbűnnek* a 14. század végén festett képsorait (Dívald K. 1906, Jendrassik B.1938, Krasa, J. 1965, Radocsay D. 1977, Prokopp M. 1983, 2009, Togner, M. 1992, Buran, D. 2002). *Lőcse* gazdag kereskedőváros a középkorban. Hazánk egyik legforgalmasabb kereskedelmi útvonalán fekszik, amely Budát, az ország fővárosát köti össze Krakkóval, és azon keresztül Észak-Európával, elsősorban a Hanza városokkal. *Lőcse* hatalmas főtere, az egykori Nagypiac tere, a város központjában, ma is bizonyítja az élénk kereskedelmi életet. A teret övező emeletes házak a város leggazdagabb polgárainak otthona. Ők, akik a legjobban ki tudták használni a kereskedelem adta meggazdagodási lehetőségeket. Becsületesen,

vagy nem. A lelkiismeretek egyre tágabbá váltak az újkor küszöbén. Az Egyház ezért fokozottabban hirdette a krisztusi tanítást a felebaráti szeretetről és a bűn következményeiről.

A lőcsei piac-téren álló nagyméretű templom a 14. században épült, a korábbi kisebb templom helyén, a polgárok áldozatkészségéből. A első díszítést, a fal-képek tematikáját, programját, a plébános határozta meg. A piac-térről nyíló déli kapuval éppen szemben, a híveket befogadó hajó északi falára az Irgalmasság hét cselekedetét festette egymás mellé, másfél méter széles és közel hat méter hosszú sávban. Az egyes képek külön keretben jelennek meg. Mindegyiken egy előkelő öltözetű polgár a főszereplő, aki, a feleségével együtt, háromnegyed élet-nagyságban, irgalmasságot gyakorol, testvérként bánik az elesett, rászoruló embertársával. Vagyis követi Jézus tanítását, amelyet a Bibliában Máté evangélista jegyzett le (Mt 25,31–46). Eszerint az ember örök sorsa attól függ, hogy Krisztust látta-e a társában, és segítette-e teljes szívvel és teljes lélekkel?

Az Irgalmasság cselekedetei

1370–80-as évek, 143×570 cm, az egyes képek 140×80 cm

A kék háttér előtt gazdag városképi környezetben mutatja be a mester a leg-főbb jótetteket, amelyeket Jézus a földi élet legfőbb értékének nevezett, mint az örök boldogság elnyerésének feltételeit (Mt 25,31–46). A képek egyértelmű jelentését gótikus minuszcula feliratok segítik, de kissé hangsúlyozottabban, mint a bűnőknél, három sorban az egyes jelenetek felett. Ezeket magyar fordításban adjuk.

1. *A beteg megvigasztalása:* „Fáj nekünk a te bajod, bár javulna állapotod.”
2. *A hajléktalan befogadása:* „Jer házamba Isten nevében, te fáradt zarándok testvérem”
3. *Az éhező megvendégelése:* „Isten szeretetért táplál téged, az Úr minket ezért mennybe vezet” (1. kép)

Lőcse város *előkelő házaspárja*, nagy szeretettel vendégeli meg a rászorulót, aki-ben ők Jézust látják, az ő tanítása szerint: „amit egynek a legkisebbek közül cse-lekedtek, azt nekem teszitek” (Mt 25,40). A művész jól jellemzi a jóttevő ideális lelki állapotát: teljes szívvel-lélekkel, minden erejével szolgál. Az ételt kínáló há-zigazda lábujjhegyre állva, és mélyen meghajolva nyújtja az ételt, a szépen meg-terített asztal felett. A kép felső részén, a háttér temploma felől, angyal sugalmaz a Jóra.

A kép szerkezeti felépítése is segíti a mondanivaló kiemelését. A kép függő-leges tengelyében, középpontjában, az idős házigazdának az idegen felé forduló jó-ságos arca áll és az étellel teli tányért nyújtó kezek, valamint a terített asztal. Jobbra a vendéglátó házaspár, és balra, hangsúlyozottan az éhező férfi. Az ő igaz voltát angyal igazolja. A két csoportot a gesztusok és a tekintetek mellett a háttér

templom-épülete kapcsolja össze. A színek is jelképes értelműek: a szeretet piros tüze tölti el a házigazda alakját, aki ezt a töltést a templomból nyeri, amelyet tűzpiros tető fed, s a falak is rózsaszínűek.

A terített asztal és a tál felülnézetből és az alakok oldalnézetből való bemutatása tovább fokozza a gondolati tartalom expresszivitását.

4. *A szomjazó megitatása*: „Bizonyára szomjas vagy, íme ital, ezt igyad” (2. kép)
5. *A mezítelen felruháztása*: „Oh, szegény mezítelen, íme húzd fel köpenyem” (3. kép)
6. *A fogoly kiváltása, meglátogatása*: „Fogságod fáj nekünk, ah, isten, bár jöhetnél velünk”
7. *A halottak eltemetése*: „Temetünk az Úr nevében, lelketet hadd bírja Isten”

Az irgalmasság tetteit megjelenítő képek térillúziót keltő, élénk színezésű városképi környezetben táruznak elénk. A cselekmény az előtérben játszódik Valamennyi képen, a baloldalon, bal oldalnézetben jelenik meg Jézus, vagyis a gondozásra szoruló, és jobb oldalról közeledik feléje a jóttevő házaspár, előbb a férfi, majd az asszony. A nagy részvéttel Jézus felé forduló piros köpenyes férfi minden jelenetben ismétlődik, de mindig más mozdulatokkal. A képsort gazdag változatosság, meghitt lelki tartalom jellemzi, amelyből igazi boldogság árad. A bűnök szertelenül kavargó képeivel szemben, itt béke, nyugalom, kiegyensúlyozottság és öröm uralkodik. A képek cselekményeit művészi csoportfűzés alakítja, amely az alak- és lélek-ábrázolás széles skáláját tárja elénk. Figyeljük meg a halott temetését, a kalodába zárt fogoly kiváltását, a mezítelen felruháztását, a hajléktalan befogadását, az éhező megvendéglélését, a szomszédhozó megitátását és a szomorú megvigasztalását oly nagy szeretettel végző emberpár expresszív mozdulatát, gesztusát, mimikáját, színes és dekoratívan redőző öltözetét! S az őket segítő, kis méretű, fehér repülő angyal változatos, csendes jelenlétét. A kitűnő életképeket szoros szerkezeti egység fűzi a háttér változatos városképeihez. Kétségtelen, hogy Lőcse város házai és városkapui ihlették a művészt. S ennek didaktikus jelentősége is volt: a város polgárait szólította meg, őket serkentette a jó tettekre! S ebben szerepe volt a templom védőszentje, Idősebb *Szent Jakab* apostol, a zarándokok, az úton lévők pártfogója tiszteletének.

Az irgalmas tettek ábrázolásának ikonográfiájában fontos szerepe lehetett az 1235-től, Árpád-házi Szent Erzsébet szentté avatása után egész Európában, de különösen Magyarországon, elterjedt Szent Erzsébet életét bemutató jeleneteknek. Ezek egyik szép példája a közeli Kassa plébánia templomának domborművei az északi kapuzaton. Itt, az Utolsó ítélet ábrázolása mellett, egyértelmű az irgalmasság tetteinek megjelenése. Lőcsén is, kétségtelenül, az *Ítéltre*, az életről való elszámolásra figyelmeztet a bűnök és a jótettek párhuzamos bemutatása.

Lőcse 14. századi gótikus templomaiban már csak a hajóban, az északi falon van nagyobb falfelület falképek számára, tehát itt, közel az emberekhez, közvetlenebbül és erőteljesebben megfogalmazásban készítette el a plébános az erényes

és a bűnös élet bemutatását. A bűnös élet már a földön is telve van gyűlölettel, és egyenesen a pokolba, a Leviatan sárkány-fogai közé vezet, száguldvá az állatok hátán, feltartóztatathatatlantul. Az irgalmasság tettei ezzel szemben már a földön is békét, örömet adnak. Művészi megjelenítésük buzdítás a keresztyény főparancs, a felebaráti szeretet gyakorlására.

Lőcsén két kórház is volt a középkorban, a *Szentlélek-ispotály*, amely a keleti városkapu, a Kassai kapu mellett állt, a városfal mentén, a mai barokk minorita templom helyén, és a Szent Erzsébet-ispotály a falakon kívül a leprások számára. Az 1347/48 évi európai nagy pestis-járvány Magyarországon is, így Lőcsén is jelen volt. Az irgalmasság tetteinek hátterében nem nehéz felismernünk a Szentlélek ispotályt és templomát a városfallal! Tehát konkrét, helyi szintér előtt játszódnak a jelenetek!

A Hét főbűn

1370–80-as évek, 143×570 cm

A jótettek alatt a Hét főbűnt jelenítette meg Lőcse város plébánosa a Piac-tér templomában, az Irgalmasság tetteihez hasonlóan, ugyancsak 140×80 cm nagyságú életképekben. Ezek a következők: kevélység, fősvényesség, bujaság, irigység, torkosság, harag, jóra való restség. A bűnöket is a város jómódú polgár-házaspárjai követik el, de a szintér már nem Lőcse városa, hanem a Pokol nagy lánggal égő tüze, amely a bűnben élő embernek az élettere már a földön is. Az egyes házaspárok a főbűnöket jelképező állatok hátán ülnek, amelyek egyenesen a pokol torkába sietnek velük. A baloldali első képen, a Poklot jelképező sárkány tátott szájjal, az éles fogakkal fogadja a bűnösöket, akik a bűnöket jelképező állatok hátán érkeznek. A képek felső részén az *ördögök* lázas tevékenységet folytatnak, hogy az embereket rávegyék a bűnökre. A bűn elkövetése után, az ember már nem szabad, az ördögök foglya! Minden képnek ez a tanítása, és a hét kép egymás mellett, hétszeresen felfokozza a tanítás igazságát! Az allegorikus jelentésű képeket, a jelenetek felett, fehér alapon fekete színű, gótikus minuskula betűkkel írt, szepesi szász dialektusban fogalmazott, moralizáló célzatú, két soros versek magyarázzák, amelyek Divald Kornél fordításában közlünk.

A képek balról jobbra, a következők:

1. *Jóra való restség*: a számaron lovagló házaspár, a fejük mögött párnával, amelyet felülről egy-egy ördög tart. A felirat: „Jer utánam, elvesztünk (Istent tisztelni restelltünk)” (4. kép)
2. *Harag*: medvén ülő öngyilkos férfi és a gyermekét megölő asszony, egymásnak hátat fordítva, az ördögök erőszakosságára követik el tettüket. „A düh vett mirajtunk erőt / Ég parancsát ezért szegők” – olvasható a feliraton.
3. *Irigység*: a csontot rágó kutya hátán, az egymásnak hátat fordító házaspár, a felettük repdeső ördögök felbujtására, egymás ellen fordul. (5.kép) „

Irigységgel tele voltunk / Azért örök lesz a poklunk” – olvasható a kép aláírása, hogy a kép mellett a szöveg *látása* is fokozza az érzelmi és az értelmi ráhatást!

4. *Torkosság*: a szájaiban kacsát tartó róka hátán halad a kárhozatba, az egymásnak hátat fordítva lakmározó házaspár, a repdeső ördögök rabságában.
„Evés-ivással beteltünk / A szegénnyel nem törődünk”
5. *Bujaság*: a koca disznó hátán ülve ölelkező párt is az ördögök ösztönzik.
„Bujaság volt akaratum / S ezért pokol tüze a végcélunk”
6. *Fösvénység*: béka hátán ülve, a férfi ládába, az asszony zsákba gyűjti a harácsolts kincseket. „Fösvénység volt természetünk / Örök jótól így elestünk” (6. kép)
7. *Kevélység*: oroszlánon ülő, díszes ruházatú férfi és nő, a kezében tartott tükröbe, öntelten nézi magát, a fejük felett repdeső ördögök inspirációjára.
„Mindig kevélyek voltunk / S most a pokolba vonulunk”

Az ábrázolások kék háttér előtt, zsúfolt, de kitűnően felépített, dinamikus kompozíciókban jelennek meg. A térhatást az alakok plaszticitása és a horizont jelzi. A művész jeles tehetségét jelzi, hogy az azonos ritmusú, azonos elemekből álló képek – a négy lábú, balra haladó, jobb oldalnézetből ábrázolt állatok, a rajtuk ülő emberpárokkal, felettük az egy-egy szárnyas ördöggel –, nem képeznek sematikus szöveg-illusztrációkat, hanem nagy művészi leleménnyel, a mozdulatok, az öltözetek, valamint az állatok, ördögök, emberek minikájának gazdag változatosságával, és azok jellemábrázoló erejével, remekművű élethelyzeteket tárnak elénk

Az egyes képekből és az egész sorozatból az ember személyiségének legbensőbb világába, tudatába és érzelmvilágába ható művészi erő árad, amely megállásra, elgondolkozásra készítet. Figyeljük meg, az egész után a részleteket! Így a szárnyas ördögök nagy aktivitását megjelenítő dinamikus, dekoratív és egyben igen expresszív, egyetlen egyszer sem ismétlődő alakjait! Az európai gótika kevés hasonló, kiváló színvonalú ábrázolást tud felmutatni!

Szent Jakab napja, a lőcsei plébánia búcsú-napja, július 26, kiemelt ünnep volt a középkori Magyarországon, *törvénynap*. A lőcsei plébánia templomban a bűnök és jótettek ábrázolása a bírót is figyelmeztette az igazságos ítélkezésre.

Az Irgalmasság hét cselekedetét és a hét Fő bűnt bemutató képsor mellett *Szent Dorottya* vértanú szűz élete jelenik meg, két egymás feletti képsorban, összesen 14 freskó-képben. Az ő hősie, hitvalló élete jelentette a *példát*, vizuálisan megjelenítve, amelyre a keresztény ember törekedhet, ha szilárd hite van. Az örök élet boldogsága felülmúlja a legkegyetlenebb szenvedéseket is. Ezt mutatják be a lőcsei képsorok a piactéri plébánia templomban immár több, mint hatszáz éve. Az ábrázolások, *látás* érzékszervre hatva, ki tudná megmondani, hogy hány embert sarkalltak az erényes élet szépségére, hősiességére?

Irodalom

BURAN, DUSAN

- 2002 *Studien zur Wandmalerei 1400 in der Slowakei: Die Pfarrkirche St. Jakob in Letschau und die Pfarrkirche St. Franciscus seraphicus in Póniky*, UDG, Weimar 13–112.
- 2006 *A lőcsei Szent Jakab plébániatemplom falképei*, in: TAKÁCS Imre szerk. *Sigismundus Rex et Imperator, Művészet és kultúra Luxemburgi Zsigmond korában 1387–1437*. Budapest–Luxemburg, kiállítás-katalógus, Philipp von Zabern, 599–601.

DIVALD KORNÉL

- 1906 *Szepes vármegye művészeti emlékei II*, Stephaneum, Budapest, 26–28.

JENDRASSIK BORBÁLA

- 1938 *Szepes vármegye középkori falképei*, Sárkány, Budapest, 21–32.

KRASA, JOSEF

- 1965 *Levocké morality*, In: Városov, Marian, szerk. *Zo starsích výtvarných dejin Slovenska* Slovenskej Akadémie Vied, Bratislava, 245–246.

PROKOPP MÁRIA

- 1983 *Italian Influence on Murals in East Central Europe, particularly Hungary* Akadémiai Kiadó, Budapest 162–163.
- 2009 *Szepesség középkori falképei*, Méry Ratio kiadó, 76–79, 101–120.

RADOCSAY DÉNES

- 1977 *Falképek a középkori Magyarországon*, Corvina, Budapest 148–149.

TOGNER, MILAN

- 1992 *Monumentálna nástenné malba no Spisi 1300–1550*, ARS Bratislava, 100–149.

MÁRIA PROKOPP

PARALLELS BETWEEN THE SEVEN ACTS OF MERCY AND THE SEVEN DEADLY SINS ON THE 14TH CENTURY MURAL OF THE PARISH CHURCH OF LŐCSE

Lőcse (*Levoca, Letschau*), the chief town of Szepes County in the Kingdom of Hungary from the 12th century until 1920, was one of the important free royal towns on the route from Italy via Buda to Poland. The parish church of Saint James in the town square was one of the prominent stations of the European pilgrimage to Saint James' tomb in Santiago de Compostela. This study presents one of the most remarkable 14th century murals of the nave, which depicts the

seven acts of charity (Matthew 25: 34–40) and the seven deadly sins, and draws a parallel between the two. All fourteen scenes show a wealthy bourgeois married couple performing either good or bad deeds. It is important to note that in each of these scenes, it is the man who is the primary actor; the woman merely accompanies him. The background to the acts of charity is composed of the beautiful Gothic multi-story buildings in the town square of Lőcse, as well as the Holy Spirit Hospital with its church and the city wall, standing by the Kassa (*Košice*) Gate.

In examining the individual scenes, the author remarks on the important role of visibility in teaching and in the pastor's work; the images are merely accompanied and supplemented by the inscriptions of German verse on the images. These excellent artistic representations are never merely illustrations, but always have an independent and deeper message to the spectator than the mere text.

EGY VALLÁSI ESZME KÉPI REPRESENTÁCIÓJA: a Verduni oltár tipológiai kompozíciója

„Mert mi más az, amit Ószövetségnek nevezünk,
mint az Újszövetség fátyollal borított képe?”¹

„...az összefüggések keresése s a vágy, hogy rendezettnék
lássuk világunkat, hatalmas lelki szükséglet.”²

A vizuális művészetek és a vallás sokrétű kapcsolódási pontjainak példáiból a középkori keresztény művészet egyik kimagasló műalkotását emelem ki. Ez a mű a Verduni oltár, amelyet művészettörténeti szakirodalom a tipológikus kompozíciós elvet követő műalkotások kiemelkedő példaként tart számon. A vallási képekben gyakran domináló emocionális elem helyett ezúttal – a kompozíciós struktúra elemzése révén – a logikai–racionális elem kognitív megközelítésű vizsgálata kerül középpontba. A vallási eszméből eredeztethető ikonográfiai rendszer elemzését követően szemiotikai, kognitív aspektusból értelmezem a kompozíciót.

Az oltár ma is eredeti helyén, a Bécs melletti Klosterneuburgban, az egykori Ágoston-rendi prépostságban látható.³ A mű latin felirata 1181-et jelöli meg keletkezési évként, Wernher prépostot megrendelőként⁴ és Verduni Nikolaust alkotóként.⁵ Az eredetileg az ambót (szószéket) díszítő zománc képsorozatot a templom leégése után 1331-ben Stephan von Syrendorf prépost⁶ oltárképpé alakíttatta át, hat képpel (két három-három elemből álló függőleges képcsoporttal) kiegészítette, ezzel nyerte el mai formáját. (Ld. 1, 2. kép) A mű a román stílusú művészeti emlékek közül kiemelkedik művészi színvonalával, a bizánci zománcművészet nyomdokain járó, esztétikai értékét tekintve azt utoléró nyugati

¹ SZENT ÁGOSTON 2006. XVI. 26. fejezet

² BARROW 1998. 46.

³ Az Ágoston-rend az augustinusi regulát (396) követő katolikus szerzetesrendek közös elnevezése. A lelkipásztori tevékenység mellett a nevelő és tudományos tevékenységre is nagy hangsúlyt fektettek, az Ágoston-rendi kanonokok (a káptalan, a püspök tanácsadó testületének tagjai, élükön a préposttal) a székesegyházi iskolák vezetésében is szerepet játszottak.

⁴ A művészek az alkotás során a tudós, jól tájékozott teológusok útmutatásait követték; az oltár felirata Wernher prépostot emeli ki név szerint; Buschhausen kutatásai szerint minden bizonnyal Rudiger, Klosterneuburg 1165–1170 közötti esperese és 1167–68 közötti perjele dolgozhatta ki az oltár kompozíciójának teológiai elveit. A mű kompozíciója mögötti indíték a hagyományos tanítás megvédésének szándéka lehetett szemben a korabeli papság körében terjedő világi irányzatokkal. FABINY 1988. 194. 274–276.

⁵ Verduni Nikolaus a 12–13. század határán alkotó lotharingiai ötvösművész, fő műve a Klosterneuburgi oltár (eredetileg ambo) zománckép-ciklusa. A Háromkirályok ereklyetartója, Verduni Nikolaus és műhelye alkotása 1181–1230 között készült (Köln, székesegyház), vö. MAROSI 1972. 253–255.

⁶ Stephan von Syrendorf prépostsági időszaka: 1317–1335.

alkotás; mind a képek rajzolata mind technikai kivitelezése egyaránt rendkívül magas szintű munka.

A Verduni oltár, azon kívül, hogy a korszak egyik legjelentősebb műve, egyben a tipológiai elvet a legkövetkezetesebben érvényesítő kompozíció. Rudolf Bultmann szerint a tipológia a *bibliai hermeneutika* azon módszertana, amely az írásmagyarázat során egyes ószövetségi történeteket az Újszövetség eseményeinek előképeként értelmez. Leonhard Goppelt viszont szemléletmódként határozza meg: „Az Ószövetség tipológiai értékelése nem exegetikai módszer, de annál inkább világosan meghatározott szemléletmód, amelyet meditatívén alkalmazott Pál: a Krisztus-esemény felől visszapillantva, az ószövetségi személyekben, intézményekben vagy eseményekben Isten Végidőbeli cselekvésének az előre való kiábrázolásait veszi észre.”⁷ Northrop Frye gondolkodásmódként és beszédalakzatként írja le a tipológiát, amelyben a történelem időbeli folyamatának, a visszatekintésnek és a jövőre utalásnak meghatározó szerepe van.⁸

A tipológiai szemléletmód szerint az Ó- és Újszövetség szoros összefüggésben áll egymással: az Ószövetség prófécia, „előrevetülés”, „árnyék”; az Újszövetség (elsősorban az *evangéliumok*) pedig a beteljesülés, az ígélet betöltése.⁹ Ezt a keresztény Biblia-értelmezést (intencionált olvasatot) magának az Újszövetségnek azon részei alapozták meg, amelyek visszautalnak az Ószövetség egyes részeire, például a páli levelek számos ilyen utalást tartalmaznak (a legismertebb: Ádám mint Krisztus típusa/prefigurációja 'előképe': Róm 5,14).¹⁰ De több evangéliumi rész is erősíti a tipológiai értelmezés létjogosultságát, például a Lukács evangélium következő része: „(Jézus) Aztán Mózesen kezdve az összes prófétánál magyarázta nekik, amit az Írásokban róla írtak. [...] Be kell teljesednie mindannak, amit rólam Mózes törvényében, a prófétákban és a zsoltároknak írtak.” (Lk 24,27,44) A páli tipológia elemzésekor Goppelt a Róm 5,12–19 és az 1Kor 10,1–11 részeket emeli ki, melyekben a „típus/„típosz”, antitípus/„antitíposz” és a tipikus/„típikosz” kifejezések egyes ó- és újszövetségi események összefüggéseire utalnak.”¹¹

Ez a tipológiai elv – a zsidó eszkatológia várakozásából és a kereszténység kialakulásának történeti viszonyaiból eredő jellegzetesség – a középkori képciklusok sokaságán¹² megjelenik, de talán sehol sem olyan következetesen, mint a Verduni oltáron. A tipológia alkalmazása azokban az időszakokban került előtérbe, amikor az egyház olyan eretnek tanokkal vette fel a harcot, amelyek megkérdőjelezték az ószövetségi hagyomány keresztény legitimációját, pl. az

⁷ GOPPELT 1992. 54.

⁸ FRYE 1996. 149–157.

⁹ FABINY 1988. 5–6. FRYE 1996. 153–158.

¹⁰ Róm 5,14: „...a halál Ádámától Mózesig úrrá lett azokon is, akik nem vétkeztek a törvényt megszegve, mint Ádám, az Eljövendőnek előképe.” ; 1Kor 10,11: (ótestamentumi történetekkel kapcsolatban) „Mindez előkép a számunkra, a mi okulásunkra írtak meg, akik a végső időben élünk.”; Kol 2,17: (ótestamentumi kultikus ünnepekkel kapcsolatban) „Hiszen ezek csak árnyékai a jövődőlnek; a valóság Krisztusban van”; vö.: FABINY 1988. 25–27. CHADWICK 1999. 266.

¹¹ BULTMANN – RAD – GOPPELT 1996. 52–57.

¹² A 14–15. századi *Biblia pauperum*, valamint a *Speculum Humanae Salvationis* kötetek képcsoportjai is a tipológiai szerkesztést követik.

antijudaizmus legmarkánsabb megfogalmazása, a 2–4. század között működő gnosztikus markionizmus elítélésekor. A katolicizmus az apostoli hagyományt követve eretneknek nyilvánította a Markion tanait, és ragaszkodott a Pál állásfoglalásához, amely – Goppelt szavaival – „az egész Szentírást e két vezérszó, »ígéret« és »típus« megadott keretében egységnek látja.”¹³ A 4. századi manicheizmus tanait felelevenítő, német területeken is terjedő, 12. századi katar nézetekkel szemben a tipológiai képciklusok szintén az Ó- és Újszövetség egységét, összefüggését hangsúlyozták.¹⁴

A Verduni oltár ikonográfiai rendszere

Az oltár tipológikus ikonográfiai programja három párhuzamos sávban 51 (az 1181-es, eredeti képciklusban 45) zománcképben ó- és újszövetségi jeleneteket mutat be sajátos csoportosításban.¹⁵ A bibliai események e hármas tagolása Szent Ágoston tipológiai rendszerére vezethető vissza, amely szerint a Szentírásban szereplő három történeti kor szorosan összefügg. Az első korszak az *ante legem*, a Mózesi törvények előtti időszak, a második a *sub lege*, a Mózesi törvények utáni kor; e két korszak az üdvtörténet előzménye, ígérete. A harmadik történeti korszak a *sub gratia*, a kegyelem korszaka, Jézus története, vagyis az üdvtörténet beteljesedése. Az *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*, *in pace* kifejezéseket Szent Ágoston a Rómaiaknak írt Pál-levél központi gondolatának, a törvény és a kegyelem kérdésének (Róm 3,20¹⁶) vizsgálatával kapcsolatban fejtette ki az *Expositio quarundam prepositionum ex epistola ad Romanos* („A Római levélből származó néhány kérdés magyarázata”) című kommentárjában. Eszerint az Üdvtörténet három történeti/biblikus (törvény előtti, törvény alatti, kegyelem alatti) korszakra és egy negyedik, túlvilági-mennyei (*in pace*) korszakra osztható.¹⁷ Az oltár alkotója (és megbízója) ezt az ágostoni tipológikus történetfelfogást transzformálta át látvánnyá, vizuális kommunikáció során befogadható vallási üzenetté. Wernher prépost, aki az oltárkép felirata szerint megbízta az ötvösművészt a zománc-kompozíció megalkotásával, a kompozíció struktúrájában érvényesítette az ágostoni tipológiai elvet.

Mindezek mellett a nyugati egyházművészetben a vizuális művészetekkel szemben támasztott Szent Gergely-i didaktikus igénynek is megfelel az oltár,

¹³ GOPPELT 1992. 55.

¹⁴ BLOCH In FABINY 1988. 198.

¹⁵ A Klosterneuburgi oltár méretei: az egyes zománcképek (aranyozott rézlapok) 11,6 cm széles; 14,6 cm magas; oltár magassága: 108,5 cm (farába nélkül); teljes szélesség: 504 cm (oltárszárnyak 120,5 cm; középső oltárrész: 263 cm).

¹⁶ Róm 3,20–22: „Mert a törvény szerinti tettek senkit sem tesznek előtte igazzá, hiszen a bűn megismerésének is a törvény az alapja. Most azonban az Isten előtti megigazulás a törvénytől függetlenül lett nyilvánvalóvá, amint a törvény és a próféták is tanúsítják: az az Isten előtti megigazulás, amely a Jézus Krisztusban való hitből ered, és amely minden hívőnek szól.”

¹⁷ Vö. Jávor Andrea: *A szabad akarat és a kegyelem szerepének változásai Szent Ágoston korai Római levél kommentárjának tükrében.*

<http://ganymedes.lib.unideb.hu:8080/dea/bitstream/2437/2349/1/Szakdolgozat_J%EF%BF%BD%EF%BF%BDvor%20Andrea.pdf> Letöltés: 2009.01.25.

hiszen képciklusba foglalva, „a tanulatlan szemlélő” számára is „olvasható” képekben jelenítette meg a bibliai történeteket.¹⁸ Azaz a kép és szöveg kapcsolának, az *ut pictura poesis* elvnek¹⁹, valamint a középkori képi reprezentáció kérdéskörének elemzéséhez is kiindulópontul szolgálhat a Verduni oltár biblikus narratív képsorozatból és szöveg-elemekből álló kompozíciója. Latin feliratok is szerepet játszanak a kompozíció egészében (a sávok és az 51 zománckép kereként, valamint néhány képben mondatszalgként), bár ez a szerep nem domináns, hiszen nem a képek illusztrálják a szöveget, hanem a képeket egészítik ki a képcímek és a magyarázó szövegek. (Ld. 5., 6. ábra) Ugyanakkor a teljes kompozíció megértése teológiai ismereteket is igényel a befogadótól, ami csakis a kor írástudóitól – a szerzetesektől – volt elvárható, tehát a „tanulatlan szemlélő” nem juthatott túl az egyes képek esetleges beazonosításán. Az Ágoston-rendiek nevelő és tudományos tevékenysége viszont kellő alapot biztosított egy ilyen, teológiai szinten értelmezendő képciklus megfelelő dekódolásához. A legfontosabb tartalmi üzenetet – amelyet a latin nyelvű felirat meg is fogalmaz – az 51 zománckép elrendezése, komponálási logikája közvetíti. Az egyes képek és az őket magyarázó szövegek önmagukban pusztán mozaikoknak tekinthetők, amelyeknek egybeilleszkedő egésze hordozza a fő jelentést. A narratív bibliai képtémákat ugyanis olyan geometriai rendszerbe komponálták, amely képes megjeleníteni a tipológikus gondolati-logikai elvet. A kompozíció elemzéséhez megkerülhetetlen az ikonográfiai program áttekintése. (Ld. 3. ábra)

Az oltár képmezőjében egy vízszintes (I., II., III. sáv) és egy függőleges (17 három elemből álló képcsoport) vizuális rendszer kölcsönhatása érvényesül. A három vízszintes, balról jobbra olvasandó, egyenként 17 képből álló képciklus jeleníti meg a három bibliai korszakot. A kompozíció kialakításában a középső sáv képtémái dominánsak: ezeken az Újszövetség, a *Sub gratia* „kegyelem alatti” korszak jelenetei elevenednek meg, Jézus története az Angyali üdvözléttől az Utolsó ítéletig. Ebben a vízszintes ciklusban döntő többségében a kronológiai rend érvényesül – a Lukács és Máté evangéliumok eseményei nyomán. Krisztus életének időrendje tehát a középső (II.) vízszintes sávban az egész mű központi rendszerező alapelvének tekinthető.

A II., kronológikus sáv közepén látható a Keresztre feszítést ábrázoló zománctábla (II.9. kép), amely egyben a teljes kompozíció szimmetrikus középpontja. (Ld. 4. ábra) Ez az egyetlen jelenet, amelynek háttérében egy geometrikus jel, egy rombusz-forma, az egész monumentális kompozíció fókuszpontja látható. Ez a kompozíciós elem kiemeli ennek a jelenetnek a központi jelentőségét a keresztény világképben, hangsúlyozza világtörténelmi, üdvtörténelmi csúcspontként való felfogását, a katolikus teológiának megfelelően. A vízszintes és a függőleges olvasat a kereszt formát, a keresztény kultúra központi szimbólumát idézi föl. A központi kép fölötti bibliai utalás szintén tipológikus, a Dán 9,26 -ból ered:

¹⁸ Nagy Szent Gergely pápa Massilia püspökéhez írt levelében fogalmazott így a 6. sz. végén: „Ami az olvasni tudóknak az írás, a tanulatlan szemlélőnek ugyanaz a festészet, hogy azok, akik a betűket nem ismerik, legalább a falakon nézelődve olvassák azt, amit a kódexekben nem tudnak elolvasni.” MAROSI 1997. 29.

¹⁹ MITCHELL 2008. 48, 129.

„Post haec occidetur Christus („megölnék egy Fölkentet”). A Keresztre feszítés kép fölötti, *ante legem* előkép az Izsák feláldozására készülő Ábrahámot mutatja egy angyallal és a kossal, a helyettesítő áldozat tipológiai szimbólumával (I. 9.). Az alsó sávban látható *sub lege* előkép a szőlőfürt epizódja, amelyet a Józsué utasítására Kánaánba behatoló kémek hoznak vissza az Ígéret Földjéről (III. 9. kép). (Ld. 4. ábra) Ez a motívum az ókeresztény kortól ismert Krisztus-szimbólum. A kémek által hordozott rúd a kereszt jele, a rúdon függő szőlőfürt Krisztust szimbolizálja. A két kém közül az elől haladó férfi visszatekint a szőlőfürtre, ő képviseli az Ószövetséget, míg a szőlőfürt mögött haladó figura előre tekint a szőlő irányába, ő testesíti meg az Újszövetséget.

A központi, egymás alatt elhelyezett hármasképcsoport ikonográfiai tematikájának összefüggéseihez hasonlóan a többi képcsoportban is igyekeztek érvényesíteni ezt a tartalmi üzenetet. Azaz az oltár képeinek lineáris olvasata mellett a másik, vertikális olvasat az oltár 17 függőleges, három-három képet magában foglaló képcsoportjaiban következetesen érvényesíti a tipológiai elvet. A Verduni oltár feliratai többszörösen hangsúlyozzák a Szent Ágostonra visszavezethető hármasképcsoport történeti/biblikus tagolást. A képciklusokat függőlegesen keretező felirat, a három korszak latin elnevezései, valamint a vízszintesen futó, az oltár készítésére és üzenetére vonatkozó felirat egy részlete is erre vonatkozik: „Lásd a világ elejét fent, / és a legelső sorban törvényt, árnyba borultan, / míg a középső sorban szent kegyelem kora ott van.”²⁰ Eszerint az Újszövetség egy-egy történését meg elevenítő középső képet az Ószövetség hozzárendelt, felette és alatta ábrázolt eseménye előre jelezte, de csak jelképesen, mintegy „árnyékként”. Azaz például az Angyali üdvözléhez, a középső sáv első képéhez (II.1. kép), mint antitípushoz a törvény előtti korszakból ószövetségi típusként (előképként) az Ábrahámhoz látogató három angyal története, azaz Izsák születésének megjövendölését rendelték hozzá (I.1. kép); a Mózesi törvények utáni korszakból pedig Sámson születésének megjövendölését (III.1. kép). (Ld. 5, 6. ábra) A vízszintesen futó oltárfelirat egyik részlete ekképpen világít rá erre az összefüggésre: „Mit próféták hajdan, zengve homályos alakban / mondtak, lám, a teremő szent Fiaként Lejövendő / végbevivé tisztán...”²¹

Viszont a felső és az alsó sávok vízszintes olvasata általában nem hordoz következetes időrendi jelentést (mindössze a bal szárny felső sávjában, az Ábrahámhoz kapcsolódó négy egymást követő jelenet, az alsó sávban pedig Sámsonhoz kötődő három összefüggő képtéma képez kivételt). (Ld. 3, 4. ábra) A felső sáv az Ószövetségnek a Sínai-hegyi kinyilatkoztatás előtti eseménysorából meríti témáit, ez a törvény előtti kor, ahogy a széleken olvasható függőleges latin felirat, az *ante legem* is jelzi. Elsősorban a Teremtés könyvének egyes jelenetsorait (Ábrahám története, Mózes története a Sínai hegy előtt, valamint a József és a Noé-történet egy-egy epizódja) emelték ki. Az alsó sáv képcsoportja a *sub lege*, azaz a 'törvény alatti' korszak ószövetségi jelenetei közül mutat be 17 eseményt, többek között Sámson, Jónás, Illés történeteiből. A felső és az alsó sáv zománcképei tehát nem a

²⁰ MAROSI 1997. 327–328.

²¹ MAROSI 1997. 327–328.

vízszintes, hanem a függőleges struktúrában értelmezendők. Ennek az összetett (függőleges és vízszintes) olvasatnak a jelentőségét erősíti, hogy a kettős irány Northrop Frye tipológiát elemző egyik gondolatmenetében is megfogalmazódik: „A tipológia olyan jövődöbéli események felé mutat, amelyekről úgy vélik, hogy transzcendálják az időt, tehát függőlegesen is megemelkednek, nemcsak vízszintesen haladnak előre.”²² A Verduni oltár kompozícióját e meghatározás alapján is a keresztény tipológiai elv tökéletes képi reprezentációjának értékelhetjük.

A teljes kompozíción belül különleges szerepe van a nyitó zománctáblának, a felső sáv első képének, amely Ábrahámot ábrázolja és a három angyalt, valamint magába foglal egy kéziratkeercset a következő felirattal: *Tres vidit et unum adoravit* ('Hármat látott, de csak egyet imádott'). Ez az ikonográfiai téma, valamint felirat, amely a Teremtés könyvéből ered (Ter 18), az egész kompozíció szimbolikáját magában rejt: ahogy Ábrahám számára három férfi jelent meg, de ő csak egyetlen istent imádott²³, a keresztény szemlélő szintén három képsort lát egyszerre, de mindegyikük a középsőre vonatkozik, amelyik, mint antitípus, beteljesíti egyesíti, integrálja a felette és alatta megjelenő ószövetségi típusokat. Szent Ágoston *A Szentháromságról* című művében ekképpen fogalmaz: „A lényeg ugyanis nem más, mint a Háromság, a három személyt pedig egylényegűnek, illetve a három személyt egy lényegnek mondjuk”.²⁴ A Szentháromság misztériumának jelzése is lehet a három kompozíció-sávban megnyilvánuló egység, mint az egyetlen hitigazság hangsúlyozása.²⁵ Az Ábrahám és a három férfi/angyal-jelenetet az ún. Ószövetségi Szentháromság ikonográfiai típus szöveg-hagyománya-ként értelmezték, amelyre a bizánci ikon-művészet egyik jellegzetes képtípusa is visszavezethető.²⁶ Ábrahám jelentőségét a Pál apostol Rómaiaknak írt levele is kiemeli, eszerint ő nem csupán „testi ósatyánk”, hanem a hitbeli megigazulás példája is: „Így lesz az ígélet minden utód számára biztos, nemcsak azok számára, akik alá vannak vetve a törvénynek, hanem azok számára is, akik Ábrahám hitéből valók. Ő mindnyájunknak atya.” (Róm 4,17). A felső sáv záró képe, a Mennynek az „Ábrahám kebele” ikonográfiai típussal²⁷ történő megjelenítése, a kezdő képpel együtt kiemeli az ábrahámi monoteizmus jelentőségét, a keresztény egység-háromság tanának jegyében (I.17. kép). (Ld. 8. ábra)

Az oltár monumentális kompozíciójában, az egyes zománckép-elemek elrendezésében számszimbolikai utalások rejlenek, amelyek a biblikus-keresztény világszemléletből eredeztethetők. A jobb és a bal oltárszárny 3 sorában 4–4 zománckép található: összesen 12 kép mindkét szárnyon, amely a keresztény számszimbolikában hangsúlyos, valamint tipológikus jelentést is hordoz (Izrael 12 törzsére, a *sub gratia*-korszakban a 12 apostolra, és a nekik megfeleltetett ún.

²² FRYE 1996. 152.

²³ Vö. SZENT ÁGOSTON 2006. 390.

²⁴ SZENT ÁGOSTON 1985. 39–43., 209., 226., 410.; vö. SZENT ÁGOSTON 2005. 72.

²⁵ FABINY 1992. 90.

²⁶ Az ún. Ószövetségi Szentháromság ikon-típus legismertebb példája Andrej Rubljov Szentháromság ikonja. Vö. LAZAREV 1975.

²⁷ Az „Ábrahám kebele” ikonográfiai típus az evangéliumi szöveg-hagyományból ered: az üdvözült lelkeket ölben tartó pátriárka ábrázolása a szegény Lázár történetére (Lk 16,19), valamint ugyancsak a mennyország értelmében a Mt 8,11-re vezethető vissza.

12 kispapfőára utal). (Ld. 6. ábra) A 3 sáv a Szentháromság számát jelzi („A hármas a teremő száma”²⁸), a függőleges 4-es felosztás pedig ugyancsak szerepel a keresztény tipológiai gondolkodásban: a 4 evangélista és a nekik megfeleltetett 4 nagyprófeta száma. Az 1331-ben kialakított középső oltárfal struktúrája is hordoz számszimbolikát, itt a Szentháromságra utaló 3-as szám a fő rendező elv: összesen 3 db 3 x 3-as egységre tagolható a kompozíció: 5–6–7. képelem az első; 8–9–10. a második; 11–12–13. a harmadik hármas egység. (Ld. 3. ábra) A középső, 8–9–10-es képcsoport mutatja be a Passió történetét: ez a kompozíción belüli központi helyzet természetesen összhangban áll a tartalmi hangsúllyal is. A Keresztre feszítés jelenete a 14. században kialakított struktúrában a középső vízszintes sor 9. képe, amely a 3 x 3 szorzata. A középkor irodalmát, építészetét és zenei komponálását is áthatotta az ilyen típusú, keresztény jelentéssel felruházott számszimbolika, gondoljunk Dante Isteni Színjátékára, hogy csak a legismertebb példát említsük a hármas rendezőelv következetes alkalmazására.

1331-ben tehát éppen a Passió-tematika bővült oly módon, hogy a Verduni Nikolaus által készített Keresztre feszítés kép elé beillesztették a „Krisztus elfogatása”, illetve mögé a „Levétel a keresztről” jeleneteket, és 2–2 tipológiai képtémát kapcsoltak hozzájuk (I.,II.,III.8.; I.,II.,III.10 képcsoportok). A kiegészítő zománcképek az ugyancsak tipológiai szimbolika alapján kialakított *Biblia pauperum*²⁹ kötetek képtémáit követi.³⁰ A képet elemző kutatók egybehangzóan állítják, hogy ezek a későbbi beillesztések mind művészi, mind tipológiai szimbolika tekintetében elmaradnak az eredeti mű kimagasló színvonalától.³¹ (Ld. 7. ábra) Az oltár következetes tipológiai rendszerén belül találunk számos közismert, gyakran alkalmazott ó- és újszövetségi párhuzamot; a történetek közötti analógián alapulót (mint például az I.,II.,III.1–3. képek esetében Izsák, Sámson és Jézus születésének történetei). Viszont néhány esetben – különösen az 1331-es betoldáskor beillesztett két hármas képcsoport esetében – a tipológiai szimbolika erőltetett. Például a Levétel a keresztről (II.10. kép) előképei az Éva leszakítja az almát a tiltott fáról (I.10. kép) és Jerikó/Ai királyának levétele a fáról, a Józs 8,9 nyomán (III.10. kép). A tiltott gyümölcs és Ai királyának választása, mint a halott Krisztus testének típusai, önkényes, mesterkél, hiányzik belőle minden autentikus, valódi belső összetartozás. Ezzel szemben a Sírhatétel (II.11. kép) képtéma ószövetségi előképe az *ante legem* sávban a Józsefet kútba dobják testvérei (I.11. kép), a *sub lege* sávban pedig a Jónás és a hal története (III.11. kép). Ez utóbbi tipológiai vonatkozását a hagyomány mellett evangéliumi szöveg is erősíti: „Amint ugyanis Jónás prófeta három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia is három nap és három éjjel a föld szívében.” (Mt 12,40)

²⁸ SZENT ÁGOSTON 2001. 109.

²⁹ A *Biblia pauperum* feltehetőleg az alsópapság számára készített tipológiai képeket tartalmazó teológiai segédkönyv-csoport, amelyek a 13–15. sz.-ban keletkeztek, feltehetően a katar és valdens-típusú, Ószövetséget tagadó eretnekmozgalmakkal szembeni egyházi fellépés jegyében. Vö.: Az esztergomi Főszékesegyházi könyvtár negyvenlapos Blockbuch *Biblia pauperum*. Magyar Helikon, 1966. Budapest; *Biblia Pauperum és előtte a Vita et Passio Christi képei a Szépművészeti Múzeum kódexében*. Európa Kiadó, 1988. Budapest.

³⁰ Bloch In FABINY 1988. 198.

³¹ FABINY 1992. 91.

A három sáv felső részén, az árkád-motívumok közötti részekben emberalakok mellképei jelennek meg: az *ante legem* (I. sáv) jelenetei között angyalfejek. A *sub gratia* sor (II. sáv) evangéliumi eseményei között próféták láthatóak, a közöttük lévő feliraton olvasható a nevük; a szalagtekercsen pedig egy-egy, az illető ószövetségi figurának tulajdonított, Krisztusra vonatkoztatott prófécia. A prófétáknak az evangéliumi jelenetsorok közötti szerepeltetése az egész mű tipológiai vonatkozásait erősíti. A próféciák bibliai helye az ikonográfiai sémában, az I–II. sáv közti részen, a próféták neve alatt található. (Ld. 3. ábra) A III., *sub lege* sáv zománcképei között női figurák sorakoznak, összesen 22, erényt megtestesítő allegorikus figura. Nevüket ugyanúgy felirat jelzi, ahogy a prófétákét. Mondatszalogot vagy attribútumot tartanak a kezükben, a középkorban tovább élő antik ikonográfiai hagyományokat is jelezve. Például a III. 11–12. kép között *Fortitudo* (Erő/Bátorság) allegóriája egy oroszánt győz le, az alatta ábrázolt Sámson jelenet tükörképeként, tőle eggyel jobbra *Iustitia* (Igazságosság) látható mérleggel a kezében. (Ld. 9. ábra)

A *sub lege*-sáv oroszlánal harcoló Sámson ábrázoló zománctáblája (III.12. kép) a fölötté lévő „Krisztus a Pokol tornácán” II.12-es kép ószövetségi megfelelője, „előképe”. Sámson ebben a tipológiai összefüggésben a halálon győzedelmeskedő ember megtestesítője, Krisztus halál/gonosz fölötti győzelmének „típusa”. (Ld. 9. ábra) A képcsoport *ante legem* előképe, az I. sávban, az elsőszülöttek elpusztítása Egyiptomban, amikor a halál nem sújtotta a kiválasztott nép gyermekeit, azaz a tipológiai értelmezés szerint a történet előrevetíti a halál fölött aratott diadal keresztény tanát.

A Verduni oltár szemiotikai és kognitív dimenziója

A Verduni oltár tipológikus képelemei a stilizált árkádsor-motívum alkalmazásával tagozódnak racionális strukturáló rendszerbe, amely elősegíti a kompozíció táblázat-szerű áttekinthetőségét, a tipológiai elv vizuális érvényesítését. Az oltár két szervező alapelve – a függőleges tipológikus és a II., kronológikus sáv – ennek az architekturalis rendszernek a révén szerveződik egységbe. Verduni Nikolaus monumentális zománckép-kompozíciója, mint kommunikatív jelenség, tehát a vizualitás eszköztárával közvetít vallási eszmét, ennél fogva szemiotikai és kognitív dimenziója is lehet az értelmezésnek. Az ikonográfiai kompozíció tehát egy összetett kategorizált rendszert jelenít meg: a keresztény tipológia szerint értelmezett üdvtörténeti világrend tárul fel az újszövetségi és a vele összefüggésbe hozott ószövetségi képciklusok párhuzamba állításával. Erre a kategorizáltságra az emberi kogníció legáltalánosabb meghatározása szolgál magyarázatul, amely szerint a megismerés – a kognitív folyamat – maga is rendszerezést jelent, gondolati-nyelvi kategorizálást és vele szorosan összefüggő a képi/ikonikus kategorizálást.³²

³² HORÁNYI Özséb: Az ikonikus kategorizálásról (http://hps.elte.hu/events/makog10_abs.html) Letöltés: 2006.09.15.

John Searle filozófus az emberi tudat elemzése során hangsúlyozza, hogy a tudatállapot egyik alapvető sajátossága éppen az, hogy mindig strukturált. A látás során pl. a tudati élmények eleve koherens egésszé strukturálódnak (amelyet a pszichológia alaklélektani kutatásai is igazolnak). Az emberi tudatra jellemző alakfelismerési képesség, az ismétlődő alakzatok felismerése és osztályozása, a világ jelenségeinek megismerésében–osztályozásában tölt be kiemelkedő szerepet.³³ Mindez tehát az alapvető emberi kognitív folyamat eredménye, ezért a strukturáltság a tudatosan alakított vizuális kompozíciókban – a sámán–dob rajzolatoktól kezdve a világvallások képi hagyományáig – jellegzetes és gyakori jelenség (a modern művészetben a strukturáltság tudatos kerülése szintén jelentéshordozó szereppel bírhat).³⁴

A verduni oltárkép tipológiai sémája, úgy vélem, azon túl, hogy a strukturáltság rendkívül magas szintjét képviseli, egy tökéletes konnekcionista modellként is felfogható, mégpedig a kognitív tudomány által meghatározott értelemben, hiszen a jelentést nem az elemek, hanem a reprezentációk közti kapcsolatok hordozzák.³⁵ Szemiotikai fogalommal kifejezve a legfőbb jelentéshordozó ebben az esetben a szintaktikai viszony³⁶ – hiszen a képi jelek/képelemek egymáshoz való viszonya, a jelek/elemek sajátos kombinációja hozza létre a vizuális kommunikáció üzenetét.³⁷ William Calvin az emberi intelligencia kutatása során hangsúlyozza, hogy „...a szintaxis lényege az elemek (többnyire szavak) közti viszonyok szerveződése a mögötte álló gondolati modellen belül...”. A monumentális zománcoltár esetében, amint fentebb láthattuk, a tipológiai elv alapján dolgozták ki az ikonográfiai programot, ezért csak ennek ismeretében tudja a néző/befogadó az érzékelt oltárkép látványát értelmezni, újra gondolati modellé alakítani, ezt pedig a strukturált kompozíció teszi lehetővé.³⁸

Nyelvészeti kutatásoknak köszönhetjük azt a felismerést is, hogy a nyelvtani elemeknek ugyanolyan fontos a szerepük, a jelentésben, mint a lexikális elemeknek.³⁹ Derek Bickerton hangsúlyozza, hogy maga a nyelv is alapvetően reprezentációs rendszer, tehát új világot hoz létre, nem pedig a valóság tükrözője.⁴⁰ Ebben a megközelítésben a rendszerezés, beleértve a fogalmi–nyelvi és képi rendszerezést, az emberi elme reprezentációs sajátossága.⁴¹ Sőt, maga az emberi intelligencia

³³ John Barrow a valóságban felismert, ill. a valóságnak tulajdonított rendezettség jelentőségét hangsúlyozza: „Örülünk, ha rendet teremthetünk vagy felismerünk valamilyen rendező elvet” BARROW 1998. 46. „...a geometriai és optikai mintákhoz való vonzódásunk összefügg azzal, milyen könnyen modellezi őket az agy...” BARROW, 1998. 122.; vö. GOMBRICH 1972. 248–251.

³⁴ SEARLE 2000. 82.

³⁵ NÁRAY 2000. 132–141.

³⁶ A szintaxis (gör. 'összerendez') a nyelvészetben a mondatban, a szavak mondatokká rendezésének szabályszerűsége. „A szintaxis a dolgok gondolati modelljén belül relatív viszonyok elrendeződése.” CALVIN 1997. 79.

³⁷ BÁLVÁNYOS – SÁNTA 2000. 32–33.

³⁸ CALVIN 1997. 85.

³⁹ BICKERTON 2004. 63.; vö. CALVIN 1997. 67–93. (Ld. 5. fejezet: A szintaxis mint az intelligencia alapja)

⁴⁰ BICKERTON 2004. 55.

⁴¹ „Valójában azzal, hogy a világot valamilyen rendszerezésre redukáljuk, bizonyos megszorításokat kényszerítünk a jelenségekről kialakított reprezentációinkra.” BICKERTON 2004. 230.

eleve „az analógiák, metaforák, hasonlatok, példázatok és gondolati modellek világa.”⁴²

Tehát azt, hogy a keresztény tipológia elvét és gyakorlati alkalmazási módját (az egyes ó- és újszövetségi jelenetek összekapcsolását) egyetlen, monumentális alkotásban láthatóvá tette a művész, a kognitív apparátus, azaz a rendszerezésben megnyilvánuló reprezentációs képesség, valamint a látás, a vizuális érzékelés törvényszerű folyamatai biztosítják, ez határozza meg és egyben határolja be az alkotás művészi, kompozíciós eszköztárát. Merlin Donald, a képi reprezentációk kialakulását elemezve úgy véli, hogy az orális-mitikus hagyományok és a vizuális szimbolikus reprezentációk szoros összefüggése már az első ismert képi kultúra, a paleolitikus barlangfestmények esetében feltételezhető.⁴³

A középkori keresztény művészetben – a Verduni oltárképben kiváltképpen – egyértelmű egy előzetes gondolati/fogalmi-nyelvi modell, az ágostoni hármastipológiai rendszer, amely alapján megformálták a zománcoltár vizuális tipológiai szimbolikáját. A képi reprezentáció így külső emlékezeti architektúráként funkcionál: érzékelhető, realiztikus jelenséggé mutatja be a gondolati konstrukciót. A vizuális tipológia mint képi reprezentáció mégis számos önálló vonással rendelkezik a fogalmi-nyelvi tipológiához képest, Donaldot idézve: a vizuális reprezentáció „egy külső emlékezeti mezőbe zárt mimesis”.⁴⁴

A Verduni oltár kiemelkedő példája a vizuális reprezentációnak, amely több aspektusból is jellemezhető. A befogadás során az első élmény az oltár ragyogó látványa, színhatása, az ötvösmesterség művészi tökélyéből eredő intenzív arany-kék ragyogás, amely a szakrális szférát, az isteni üdvtörténet tökéletességét reprezentálja. (Ld. 2. ábra) Az oltár elmélyültebb tanulmányozása során, az ikonográfiai tematika felfejtésével érzékelhetjük, hogy a kompozíció dinamikus egységbe vonja a mimetikus narrációt (a bibliai jelenetek sorozatát) és a gondolati-tartalmi (teológiai-dogmatikai) elemet, azaz a tipológiai elvet, amelyek a kompozíció geometrikus strukturáltságában jutnak kifejezésre. Az összetett információ egyidejűleg, egyetlen látványként érzékelhető: a kompozíció áttekinthető mértani rendje a keresztény biblikus világkép rendszerezettségét, teljességét, teleologikusságát és egyben a keresztény Szentháromság-dogma érvényét reprezentálja.

A képanthropológia elméletek szerint a kép a szimultaneitást képviseli, míg az írás és a zene a szekvencialitás, a sorba rendeződő, folyamatos érzékelés dimenziójában érvényesül.⁴⁵ Ugyanakkor a Verduni oltár összetett, 51 önálló képelemből (valamint latin feliratokból és 66 kiegészítő figurából) álló kompozícióként egyszerre érvényesíti a szimultaneitást és a szekvencialitást. Az oltár kompozíciójának látványa azonnal tudatosítja a három sáv keresztény rendezőelv szerinti kialakítását és a függőleges, valamint vízszintes szimmetriatengely keresztezéséből adódó centrum, a Keresztre feszítés zománckép kiemelt szerepét. Ugyanakkor a három párhuzamosan futó, lineárisan értelmezhető, 3×17 elemből álló képcik-

⁴² CALVIN 1997. 106.

⁴³ DONALD 2001. 249–252.

⁴⁴ DONALD 2001. 324.

⁴⁵ WULF 2007. 267.

lus az olvasáshoz hasonlóan balról jobbra történő értelmezési folyamattal dekódolható. A függőleges képcsoportok összefüggéseinek értelmezése ugyancsak a szekvencialitással, az ó- és újszövetségi történetek ismeretében, hermeneutikai olvasattal tárulhat fel.

A vizuális kommunikáció hatékonyságát nem csak az összetett kompozíció növeli, hanem az a tény is, hogy a kép mentes a nyelv korlátaitól, egyfajta nemzetköziség, időtlenség, ugyanakkor élettelség jellemzi. Kepes György szavait idézve „(a vizuális nyelv)... A statikusan verbális fogalmat a dinamikus képn nyelv érzéki eleve nségével képes életre gerjeszteni.”⁴⁶ Talán éppen ezért lehet érdekes a Verduni oltár, a román stílus kiemelkedő művészeti emléke a mai szemlélő számára is, mivel a korszak vallási eszméit közvetíti, érzékelhetővé teszi azt a képzőművészet eszközeivel, a vizuális kommunikáció és az emberi kogníció működésének különleges példaként.

Irodalom

BARROW, JOHN

1998 *A művészi világegyetem*. Vince Kiadó, Budapest.

BÁLVÁNYOS HUBA – SÁNTA LÁSZLÓ

2000 *Vizuális megismerés, kommunikáció*. Balassi Kiadó, Budapest.

BICKERTON, DEREK

2004 *Nyelv és evolúció*. Gondolat, Budapest.

BLOCH, PETER

1988 *A tipologikus művészet*. in FABINY Tibor szerk. *A tipológiai szimbolizmus. Szöveggyűjtemény a bibliai és az irodalmi hermeneutika történetéből*. JATEPress, Szeged, 189–199.

BULTMANN, RUDOLF – RAD, GERHARD VON – GOPPELT, LEONHARD

1996 *Tipológia és apokaliptika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest.

BUSCHAUSEN, HELMUT

1980 *Der verduner Altar. Das Emailwerk des Nikolaus von Verdun im stift Klosterneuburg*. Wien.

CALVIN, WILLIAM

1997 *A gondolkodó agy. Az intelligencia fejlődéstörténete*. Kulturtrade Kiadó, Budapest.

CHADWICK, HENRY

1999 *A korai egyház*. Osiris kiadó, Budapest.

DONALD, MERLIN

2001 *Az emberi gondolkodás eredete*. Osiris Kiadó, Budapest.

FABINY TIBOR

1988 *Előképes beteljesülés: a tipológiai szimbolizmus a hermeneutika történetében*. in FABINY Tibor szerk. *A tipológiai szimbolizmus. Szöveggyűjtemény a bibliai és az irodalmi hermeneutika történetéből*. JATEPress, Szeged, 5–21.

⁴⁶ KEPES 1979. 6.

FABINY TIBOR

1992 *The Lion and the Lamb*. Macmillan, London.

FRYE, NORTHROP

1996 *Kettős tükrök. A Biblia és az irodalom*. Európa Kiadó, Budapest.

GOMBRICH, ERNST

1972 *Művészet és illúzió. A képi ábrázolás pszichológiája*. Gondolat Kiadó, Budapest.

GOPPELT, LEONHARD

1992 *Az Újszövetség theológiája* 1–2. Református Zsinati Iroda, Budapest.

HORÁNYI ÖZSÉB SZERK.

2003 *A sokarcú kép. Válogatott tanulmányok a képek logikájáról*. Typotex Kiadó. Budapest.

KEPES GYÖRGY

1979 *A látás nyelve*. Gondolat, Budapest.

LAZAREV, VIKTOR

1975 *Középkori orosz festészet*. Magyar Helikon, Budapest.

MAROSI ERNŐ

1972 *A román kor művészete*. Corvina Kiadó, Budapest.

MAROSI ERNŐ SZERK.

1997 *A középkori művészet történetének olvasókönyve*. Balassi Kiadó. Budapest.

MITCHELL, WILLIAM

2008 *A képek politikája*. JATEPress, Szeged.

NÁNAY BENCE

2000 *Elme és evolúció*. Kávé Kiadó, Budapest.

SEARLE, JOHN

2000 *Elme, nyelv és társadalom*. Vince Kiadó, Budapest.

SZENT ÁGOSTON

1985 *A Szentháromságról*. Szent István Társulat, Budapest.

2001 *A keresztény tanításról*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest.

2006 *Az Isten városáról*. III. Kairosz Kiadó, Budapest.

WULF, CHRISTOPH

2007 *Az antropológia rövid összefoglalása*. Enciklopédia Kiadó. Budapest.

Elektronikus források

Horányi Özséb: *Az ikonikus kategorizálásról*

<http://hps.elte.hu/events/makog10_abs.html> Letöltés: 2006.09.15.

Jávor Andrea: *A szabad akarat és a kegyelem szerepének változásai Szent Ágoston korai Római levél kommentárjának tükrében*.

<http://ganymedes.lib.unideb.hu:8080/dea/bitstream/2437/2349/1/Szakdolgozat_J%EF%BF%BD%EF%BF%BDvor%20Andrea.pdf> Letöltés: 2009.01.25.

THE VISUAL REPRESENTATION OF A RELIGIOUS CONCEPT:

The Typological Composition of the Verdun Altar

This paper examines Nikolaus von Verdun's enamel altar, a work of art created at the end of the 12th century based on typological symbolism. Following the typological system devised by Saint Augustine, the altar combines scenes from the Old and New Testaments into a monumental composition.

By examining the altar, this paper seeks to explore the possibilities of visually rendering and representing religious concepts and mental constructs in a powerful manner, and also raises the question of how the patterns and processes of the cognitive apparatus, vision and visual perception enable and, at the same time, determine the artistic and compositional repertoire of art.

AZ IKON A GÖRÖG KATOLIKUSOK LITURGIKUS GYAKORLATÁBAN: A SÁTORALJAÚJHELYI IKONOSZTÁZION

Az ikon a Kárpát-vidék posztbizánci művészetében az uniók előtt

A görög katolikusok liturgikus gyakorlatában hagyományosan jelentős szerepe van a szakrális képmásnak, az ikonnak. A Kárpátok vidékén már a kései középkorban több bizánci rítusú püspökség alakult ki – a przemysli, a lemergi (Lviv, Ukrajna), a munkácsi –, amelyek jelentős 15–16. századi ikonfestészeti emlékanyaga jól érzékelteti az ikon műfajának helyi jelentőségét, és ezzel együtt az ikonológia sajátos megélésére is enged következtetni. Az egyházi uniókat megelőző időszakra visszanyúló helyi hagyományban az ikonok a magánjátatosságot szolgáló példák mellett, elsődlegesen templomi használatra készültek.¹

A középkori Kárpát-vidéki, puritán kialakítású fatemplomok liturgikus terében a kutatás szerint a templomhajó falain is helyet kaptak önálló táblákra festett nagyméretű ikonok, melyek a falképeket helyettesítették.² Azonban kezdetektől az ikonok elsődleges, és a templomi tér vizuális egységében meghatározó erejű és jelentőségű együttese az ikonosztázion volt. A Kárpátok vidékén a korai helyi ikonosztázion sajátossága a rendkívül egyszerű, szinte kezdetlegesnek nevezhető, gyalult, színezett gerendaszerkezet és az azon elhelyezett, szerzetesi műhelyekben igényes technikával megfestett, ezüstözéssel, lüszterezéssel díszített háttérű, nagyméretű ikonok.³ A megerősítő írott források hiánya ellenére a minőségek e kontrasztja az ikon műfajának központi szerepéről tanúskodik. A korai Kárpát-vidéki ikonosztázion még nem kötött, programszerűen kialakított együttesként, hanem a szentély és a hajó közötti ikonhordozó rekesztőként működött.

Az itt elhelyezett ikonok nem feltétlenül egyszerre készültek. Minden ikon így elsősorban önmagában érvényesült. Képmezejük külön-külön engedett betekintést a transzcendens szférájába. Ugyanakkor visszacsatolva a templombelső egységére, értelmezésüket nem önmagában az ikonográfia, hanem a Szent Liturgia viaszgyertyák fényében zajló, minden érzékszervre ható szcenikai folyamata, misztériumának teljessége segítette, így a sajátos dallamvilágon előadott bizánci eredetű, ószláv liturgikus szövegek, az ikonosztázion előtt és kapuin keresztül zajló mozgások, a meghajlások, a tömjénezés is. Az ikon a Liturgia elkülöníthetetlen vizuális elemeként működött, képi módon jelenítette meg annak üzenetét. Az egyház által közvetített tudás nemcsak a szertartások szövegeinek állandósult jelzői és költői képei révén vált elsajátíthatóvá, hanem – az írástudatlanok

¹ Vö. Патриарх Димитрій (Ярема) 2005. 20.

² Милыева 1983. 60–63.

³ SZANTER 1986. 189.

számára még megragadhatóbb módon – a képi toposzok által is megismerhető volt. A Kárpát-vidéket jellemző vlach-rutén jogú paraszti társadalomban ennek különös szerepe volt, hiszen a hétköznapi tevékenységek éves váltakozásában életének ritmusát, hangsúlyait a liturgikus év ünnepei, szertartásai adták meg.⁴

A 16–17. század fordulóján komoly szemléletbeli változás jelei figyelhetők meg, amit a kutatás a kép, az ikon korszakának végeként értelmez. A posztbizánci régióban ez a változás azonban inkább az ikon szerepének bővüléséhez vezetett. Ebben az időszakban a kereteken, az ikonok hátoldalán, vagy néhol a képmezőbe lejegyzett ószláv adományozási feliratok tanúsága szerint az ikonosztázionok ikonjai fogadalmi képként is készültek. A Trocsányban fennmaradt Keresztrefeszítés-ikonon olvasható: „Ezt a képet én sokvétkű Temes Teodor ressói pap, az öreg pap Temes Iván unokája vettem egészségemért és őseim bűneinek bocsánatáért, a ressói egyház Legtisztább Szűz oltalma templomába 1634. február 23-án.”⁵ A Ruszkócon fennmaradt Trónoló Krisztus (1666.) ikon hosszú, szerződésjellegű felirata az ikon árát és a fizetés részleteit is ismertté teszi. A szöveg érzékletes adalékként szolgál a korabeli fizetési módok és azon túlmenően az ikonok értékének megismeréséhez: „Ezt az ikont Sztehun és fia, Iván, és Iván felesége Mária vették bűneik bocsánatára.” A szöveget a bal oldalon folytatták: „Mi Sztehunok: Iván és apám és feleségem, Mária ezt az ikont örök üdvösségünkre vettük Ilás (Illés) cimborától munkácsi festőtől, adtunk érte egy kandisznót. Ily módon egy másikat ősszel adni tartozunk, hogy 6 aranyat érjen és ha nem adnánk disznót pénzben tartozunk megadni a 6 aranyat a megbeszélrt Szent Mihály gyülekezete napján ugyanez 1666. évben.”⁶

A templomi diadalív nyílásában álló díszes, ekkor már rendezett, szimmetrikus architektúráként épülő városi ikonosztázionok már egyfajta reprezentatív funkciót is betöltöttek. A látványos, egyre gyakrabban gazdag faragásokkal borított együttesek részeként a szakrális kép már műként, műalkotásként is értelmezhető. Ezt a mivoltát hangsúlyozzák az egyre gyakoribb mesternév aláírások. A falusi ikonosztázionok ugyanakkor még több évszázadon át, néhol a 19. századig tovább éltetik az ikon középkori hagyományait. A kvalitás szempontja itt másodlagos volt, annál inkább jelentős maradt az ikonográfiai hagyománynak való megfelelés.

Az ikon a liturgikus térben: A sátoraljaújhelyi ikonosztázion Az együttes művészettörténeti kutatásának főbb kérdései

A sátoraljaújhelyi görög katolikus egyházközség gyökerei a helyi 19. századi hagyomány szerint jóval az unió előtti időszakra nyúlnak vissza, Koriatovics Tódor Litvániából Munkács környékére menekült fejedelem idejére, aki itt várta

⁴ Vö. a témában Puskás 2008. 24.

⁵ ТКАЧ 1980. 54.

⁶ Жолтовський 1983. 118.

alapított és „nagyszámú orosz népet telepített le.”⁷ A Hajdúdorogi Egyházmegye schematizmusa a sátoraljaújhelyi 1880. évi leltárának e történeti elbeszélésére alapozva az 1352. évet adja meg alapítási dátumaként, holott Koriatovics csak 1398-ban telepedett meg Magyarországon.⁸ Említés történik egy későbbi orosz cerkóról is, amelynek kőalapjai még felismerhetők voltak a 19. század végén. E korai templomból való, Koriatovics korabelinek gondolt emlékekről, és újkori használatukról is megemlékezik a leltár. Eszerint a vásárhelyi protokollum tanúsítja, hogy „a sátor-alja-újhelyi egyházból az ócska ikonosztázt megvették...” s abból ott egy ikon maradt meg. Sátoraljaújhelyen pedig ekkor még egy fakeresztet és két ikont őriztek. „A képek ablaktáblányi nagyságúak, fára vannak festve, az egyik Szűz Mária, a másik Szent Miklós, igen be vannak piszkolva, és meg vannak kopva. Ezekre rakják az antidorát litiás ünnepeken. A fakeresztet a megyeházában a foglyok kápolnájában vagyon.”⁹

A 17. században már biztosan működő egyházközségnek korábban fatemploma lehetett. Az ungvári unió után néhány évtizeddel, 1697-ben az egyesült, görög katolikus híveknek akkori kegyúrként II. Rákóczi Ferenc ad ki engedélyező levelet templom építésére, itt olvasható, hogy a telket az egyházközség Székely János özvegyétől vette.¹⁰

Az új templom alapkövetételével kapcsolatban nem emlékezik meg a korabeli hagyomány. Egy 1742-ben kelt, Jakab kőműves mesterrel kötött rutén nyelvű szerződés kiköti, hogy kőoszlopokat állítson, kriptát építsen, továbbá vakolja és meszelve le a templomot. Az 1880-as leírás szerint a templomhajó födémét 1793-ban lebontották, az oldalfalakat megmagasították, de megnövelték a toronymagasságot is. A templom tetőzetét azonosra magasságra hozták. A szövegből úgy tűnik, hogy eredetileg itt egy jellegzetes, három szakaszos templom állt, melynek tömegéből bizánciasan a hajó emelkedett ki a helyi építészeti gyakorlat szerint feltehetően sisakkal koronázott zsindeyes tetőzettel.¹¹ A ma is álló templom téralakítása a 18. század utolsó negyedétől jellemző a görög katolikus templomépítészetben. 1851-ben a templomot újrászindelyezték, a toronysisak „veresre” festett volt. A templomot 1881-ben jelentősen felújították. Az építkezések menete a fennmaradt egyházközségi levéltári okmányok feldolgozása után lesz pontosítható. Az anyakönyvezés az 1770-es esztendőktől datálódik az egyházközségnél, azonban korábbi időszakból is fennmaradtak egyes iratok.

A templom előcsarnokkal bővített, hosszházas egyhajós tér, déli falához szintén kapcsolódik bejárat előcsarnok. Nyugati homlokzata előtt magas, zömök, óraparkányos torony áll, barokk törtvonalú sisakkal. Az egyenes záródású, szemöldökgyámos, kőkeretes nyugati bejárat felett egyházi szláv nyelvű tábla látható. Szövege ószövetségi idézet (2Krn 6,20) nyomán: „Uram Istenem, nyitva

⁷ Leltár 4. Ezúton szeretnék köszönetet mondani Damjanovics József sátoraljaújhelyi görög katolikus parócnak a kutatásban nyújtott segítségéért.

⁸ Schematizmus. 1982. 102.

⁹ A kéziratban az utolsó szó egy másik kézírással áthúzva s ahelyett szerepel: „... volt, de ott ezidő szerint már fel nem található.”

¹⁰ A templomtelek nemesi fundusként és belső telekként korcsmáltatási és mészárszéktartási joggal bírt, amivel kiegészíthették az egyházközség jövedelmét.

¹¹ Leltár 6–7. „a templom hajója felett magas kupola állott”.

tarts szemedet nappal és éjjel e templom felett, e hely felett, amelyről azt ígérted, hogy oda helyezed nevedet, és meghallgatod a könyörgést, amit szolgál hozzád intéz e helyen nappal és éjjel építve 1829, és felújítva) 1899". A templomhoz a kórusfeljárót rejtő bővítményt (1881) és sekrestyét is építettek.

A templomhajó alatt egy keleti és egy nyugati kriptá épült, a hajó déli falán három félköríves ablak nyílik. A templom szentélye a nyolcszög három oldalával záródik, a dél-keleti és keleti oldalán egy-egy félköríves záródású ablakkal. A 19. századi leírás szerint a keleti ablak eredetileg hagyományosan kerek ablak volt, délről két „tojásdad” ablak nyílt.

A keleti szentélyablak fölötti külső, homlokzati falfülkében a görög katolikus falképfestészet szinte egyedülálló hazai emléke került elő 1994-ben, a templom tituláris szentje, Szent Miklós püspök félalakja főpapi ornátusban, két oldalán az Istenszülő és Krisztus félalakjával. A falkép stílusán az ikonosztázion festőjének tulajdonítható.

Az egyházközség templomának tituláris szentje Szent Miklós myrai püspök. Ugyanakkor 1773. október 10-én XIV. Kelemen pápa (1705–1774) engedélyezte a közösségnek, hogy titulúsának megtartásával Nagyboldogasszonykor, az Istenszülő elszenderedésének ünnepén tartható a búcsúja.¹² A 18. századi alapítások esetében is gyakran választott búcsú ünnepnap kérvényezése minden bizonnyal annak a nyár végi, gazdasági szempontból kedvezőbb módon megünnepelehető volta miatt történt.

A sátoraljaújhelyi templombelső fennmaradt berendezésének leghangsúlyosabb darabja a barokk ikonosztázion. A copf szószék az ikonosztázion szerkezeténél később készülhetett. Márványutánezatúra festett henger alakú kosarát vázák és füzérek díszítik. Rojtdíszes hangvetőjének tetején a vértanúság felhőkéből kinyúló pálmaága, az Apokalipszis hétpecsétes könyve látható, kettős kereszt koronázza. Hátfalán Aranyszájú Szent Jánost ábrázoló ikon látható, amely stílusos jegyei alapján azonban az ikonosztázion ikonjaival egykorúnak tűnik.

A templom korai berendezésével, és az ikonosztázionnal készítésével összefüggő forrásokat jelenleg nem ismerünk. Az 1880-es Leltár egy 1813. október 22-én kelt beadvány alapján Mankovics Mihálynak (1785–1853) Bécsben tanult festőnek tulajdonítja, aki annak az esztendőnek őszén lett a munkácsi egyházmegye hivatalos festője, azonban ez minden bizonnyal a 19. század első felében készült átfestésre vonatkozhatott. Később Révész György (Ungvár, 1821 – Sátoraljaújhely, 1875) festette át az Alapképsor ikonjain az arcokat, és újonnan megfestette ugyanide a Mária mennybevetele képet.¹³ Az előkészületi oltár Révész által festett Levétel a keresztről képét is említi 1880-ban, ahogy a templomi berendezés és liturgikus felszerelés minden korabeli darabját. 1881-ben az ikonosztázion állványzatát festették át. 1929-ben Szent Miklós ünnepén megáldották Petrasovszky Emmánuel festőművész által újrifestett templombelső, és az ebből az alkalom-

¹² Monográfiánkban (Puskás 2008) a főszöveggel ellentmondásban a képjegyzékben és képaláírásokban tévesen jelent meg a helytelen Istenszülő oltalma-titulus.

¹³ Leltár 13.

ból újraaranyozott „oltárt, képállványt, Máriaoltárt, Szentantalserselyt, csillárt”. Ekkor új előkészületi oltár készült szintén Petrasovszky-oltárképpel.¹⁴

A templom ikonosztázionját a hajót és a szentély elválasztó vastag kőfalra építették. Összevetve faragványait és a 17–18. század fordulóján épült galíciai ikonosztázionok megoldásait ez kevéssé valószínű. Az ikonosztázion datálásával és attribúciójával már korábbi kutatások során foglalkoztunk.¹⁵ Összefoglalva és pontosítva az eddig ismerteket, az együttes szerkezete a 18. század közepén, vagy az azt követő évtizedben készülhetett. Az ikonosztáziont építő mesterek, faragók kilétével kapcsolatban egyelőre még nem kerültek elő dokumentumok. Az ikonok stílárius nyelvezete arra utal, hogy az 1760–1770-es években festhették őket. Az 1986–1988-ban restaurált ikonosztázion ikonjain jelzések bukkantak elő – az Istenszülő alakjában az évszám (1759/?), véleményem szerint inkább 1769), Szent Pál apostol kardján egy cirill írásmódú F betű /ugyancsak hibásan latin AR-nek rekonstruálva/. A mesterjel, továbbá a stíluskritikai vizsgálatok segítettek elő az ikonfestő mesterek azonosítását a Spalinszky fivérekkel. A képzett ikonfestők más egyházi megbízásai is ismertek ezekből, illetve az ezt követő évtizedekből. A galíciai származású bazilita szerzetes Spalinszky Tádé (sz. 1747?– +1809) irodalmi források és a bazilita levéltári források egy szűkszavú megjegyzése nyomán ismert, ahol mint szerzetes festőt említik. Nevének szláv (Fadej) változatára utaló F kézjegyet – nemcsak a sátorlajújhelyi ikonosztázionon, a máriapócsi templom egyik ikonján, hanem az ungvári püspöki székesegyház ikonosztázionján is ott hagyta. A világi festő Spalinszky Mihállyal kapcsolatban a máriapócsi ikonosztázion egykori ikonjainak 1785–1787 közötti megfestésére vonatkozó számlája és szerződése maradt fenn, a tokaji ikonosztázion eredeti Apostol-ikonsora hátoldalán pedig aláírása és a munka elvégzésének évszáma olvasható (1787). Fivérével együtt és segédekkel együtt dolgozhatott.¹⁶

A sátorlajújhelyi ikonokkal kapcsolatban még több fontos mozzanat vár pontosításra, így a szűkebb datálás megállapítása, a két mester munkájának szétválasztása. A festők egyike képzetesebb. Ismert, hogy Mihály Olsavszky Mánuel munkácsi püspök (1743–1767), majd utóda Bradács János püspök (1768–1772) megbízásából még portréfestőként is dolgozott, az ő nevére szólnak a megbízások, mégis Tádé szignóival szinte mindegyik általuk festett együttesen találkozunk. Ahogy már említettük, a sátorlajújhelyi templomhajóban a szószék Aranyházú Szent Jánost ábrázoló ikonja, továbbá a külső homlokzati falkép kapcsolható még stíluskritikai alapon a Spalinszky életműbe. Erre utal a vonalvezetés, az arcreszletek, a díszes brokát liturgikus ruhák részletgazdag megfestése.

¹⁴ Leltár 50.

¹⁵ Puskás 1995. 125.

¹⁶ Puskás 2002. 155.

A sátoraljújhelyi ikonosztázion szerkezete, ikonográfiája

A 17. század végéig készült Kárpát-vidéki ikonosztázionokból többnyire csak töredékek maradtak fenn. A kutatás szerint, a középkori kárpát-vidéki ikonosztázion – bár egyes technikai megoldásaiban észak-országi példákat idéz – a korabeli balkáni típusú ikonosztázionok alacsony szerkezetét követve legfeljebb kétsoros volt, s elsőként csak a Deézsis-sort (Könyörgés) és az alatta elhelyezett ún. Alapkép-sort tartalmazta.¹⁷ A 15. század közepén a két legkorábban kialakult ikonsor közé Ünnepszor került, majd a 16. század utolsó negyedében a struktúra négy sorossá bővült: a Deézsis fölé helyezett, ószövetségi pátriárkákat, királyokat, prófétákat ábrázoló, ún. Próféta sor révén. Az uniók időszakára (1596. Breszt; 1646. Ungvár) a korábban készült ikonosztázionokat sokszor meglehetősen esetlegesen bővítették. Így kétsoros ikonosztázionokat vagy a hajó keleti falán felettük falképként festett ikonsorokkal egészítettek ki, vagy kifeszített hosszú vászakra festettek felső ikonsorokat. Az ikonosztáziont a középkortól kezdve legtöbbször a Keresztrefeszítés-csoport koronázza, kezdetben négyzetes ikon-táblaként megfestve.¹⁸

A sátoraljújhelyi ikonosztázion szerkezete szimmetrikus elrendezésű, zárt falként emelkedő késszürke márványutánoztatúra festett struktúra, amely négy sor ikont foglal magába. Az alsó ikonosztázion-sor, az ún. Alapkép-sor ikonjai között a lehangsúlyosabbak a Királyi kaputól balra elhelyezett Istenszüdő a gyermek Jézussal ikon, és a kapu jobb oldalán látható Tanító Krisztus ikon. Az Istenszüdő ábrázolások jelentőségére már a középkori ikonokon néhol fellelhető felirat utalt, a Megtestesülés ikonjának nevezve azt. A Kárpáti régióban a 16. század folyamán formálódott Alapképsor egyik legfontosabb ikona volt.¹⁹ Az ikonosztázionon belüli helyét és kötött ikonográfiáját a későbbiekben is megtartja. A sátoraljújhelyi ikonon Mária hagyományosan kék khitont és a vállaira is ráboruló vörös maforiont visel, melynek anyaga a barokk kor ikonfestészetének megfelelően arany szövésű virágmustrás brokát. Az Istenszüdő homlokán és vállain mindenkor szüzességének (aliparthenosz) csillagjelei. A figurák beállításával, Mária mutató gesztusával az ikon az ősi Hodigitria képtípust követi. A bal karján ülő gyermek Jézus fehér ingecskét és arany palástot visel, jobbával áldást, baljában csukott bőrkötésű csatos evangéliumos könyvet tart. Az ikon bal alsó sarkában szerepel az évszám: 1759 (az irodalomban) vagy 1769 (?).

A sátoraljújhelyi Tanító Megváltó ugyancsak félalakos ábrázolás, áldó jobbal. Ruházata kék himation, alatta vörös virágmustrás brokátból készült khitont visel. Baljában nyitott evangéliumos könyvet tart, amelynek egyházi szláv felirata a Krisztus-ábrázolásokon gyakran olvasható evangéliumi idézet: „Jöjjetek hozzám mind, akik fáradtak vagytok és akik terhet hordoztok, és én felüdítelek titeket. Vegyétek magatokra igámat, és tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok és alázatos szívű – és nyugalmat találtok lelketeknek” (Mt 11,28–29). Krisztus ikona a Mária

¹⁷ SZANTER 1985. 129–130.

¹⁸ Vö. Ярема 1959/19. 311–312.

¹⁹ Vö. Гелитович 2005. 20.

ikon párdarabjaként jelent meg a középkori ikonosztázionon, az Alapképsor bővülésekor.

Az Alapképsor nevét a tulajdonképpeni alapképről, titulusikonról nyerte, amely a címünnepet vagy tituláris szentet ábrázolta. A titulusikon ikon a Megtestesülés ikon mellett másodikként jelent meg a középkori szerkezetben, majd a Tanító Krisztus ikonjának beiktatása után, negyedik Alapképként Szent Miklós myrai püspök, a Kárpát-vidék legnépszerűbb védőszentjének ikona került ide. A 16. század végére – az orosz vagy a dél-balkáni szokásos gyakorlattal ellentétben – a Kárpát-vidéken kötött rend alakul ki az Alapképsorban: a címünnepeikon az ikonosztázion jobb szélére került, míg Szent Miklós ikona a balra.

A sátoraljaújhelyi ikonosztázion Alapképsorában az ikonok témaválasztása követi a hagyományos rendet, utal a templom titulására, majd az új búcsúünnep szokására is. Abban az esetben, amikor maga Szent Miklós lett a templom tituláris szentje, a hagyományos rendet követve, ikona átkerül az ikonosztázion jobb oldalára, a baloldalon más témát ábrázoló ikon jelenik meg. Sátoraljaújhelyen is így történt ez, azonban a negyedik helyre 1773-ban az új búcsúünnep, az Istenszülő elszenderedése és mennybevétele ikona kerülhetett azonos témájú predella ikonjával együtt.

A sátoraljaújhelyi Szent Miklós ikon vörös bélésű, arannyal szőtt virágmintás kék felonban és vörös keresztes omofórban ábrázolja a püspököt. Hajadonfótt látható a középkori ikonográfia nyomán, püspöki mivoltára a papi palást, felon fölé felvett omofór, a Jó Pásztor bárányát jelképező püspöki liturgikus ruhadarab és a mellkereszt utal. Jobbjával áld, baljában díszes bőrkötésű csatos evangéliumos könyvet tart. A könyv bőrkötésén arannyal kiemelt motívum, a lándzsa és nádszálra feltűzött szivacs között magasodó keresztfa, körülötte a négy evangélistára utaló csillagok. A motívum körül kiegészítő-értelmező feliratok-rövidítések: IN IŢI (Jézus Krisztus a Zsidók Királya), IC XP NIKA (Jézus Krisztus győz), KT (lándzsa és nádszál szláv nevének kezdőbetűi). Az ikon két felső sarkában kétoldalt a háttér felhőin a középkori ikonográfiát követve Krisztus és az Istenszülő láthatók. Felhőkön trónolva a tanítás és hatalom jelvényeit adják át Miklósnak, Jézus az evangélium könyvét, az Istenszülő az omofórt. Az ikon felirata Szent Miklós atya.

Az új búcsúünnepet ábrázoló alapképet egy tűzeset nyomán Révész Györggyel festették meg: barokk apoteózisokhoz hasonlóan mutatja be Mária test szerinti mennybevitelét.²⁰ Alatta, a predellasorban az ünnep hagyományos ikonográfiájára visszautaló ábrázolást is elhelyeztek. Az Istenszülő elszenderedése kép Máriát a ravatalon fekvő ábrázolja a körülötte álló apostolok között. Az ikonosztázionon szokatlanul ez az egyetlen predellakép, festésmódja az előzetes vizsgálatok szerint rokonítható a Spalinszky ikonokkal. Az Alapképek alatti predellaikonok a Kárpát-vidéken a 17. század második felében jelentek meg, így bővítve az iko-

²⁰ A templom kőoltárán álló tabernákulum 1862-ben készült. Révész György festette még a Szentháromságot ábrázoló oltárképet, és egy nagypénteki sírleplet, az ún. placszenyicát. Ld. Leltár, 10, 14.

nosztázion felépítményét. Ószövetségi, újszövetségi, hagiográfiai vagy akár apokrif tematika egyaránt megjelenhetett e kevésbé kanonizált ikonográfiájú ikonsorban.

A kis méretű középkori Kárpát-vidéki fatemplomokban az ikonosztázion alsó része egykor aszimmetrikus volt, a liturgikus mozgások (Kis Bemenet az evangéliumos könyvvel és Nagy Bemenet az áldozati kenyérrel és borral) szempontjából eleinte csak a két legszükségesebb ajtó nyílt szerkezetében.²¹ A központi, Királyi kaput a Kárpát-vidéken ekkor még ikonszerűen festett, csúcsívvé záródó ajtószárnyak zárták ekkor, az Örömhírvétel, és az evangélisták író alakjaival. A kapuszárnyak fölött szupraportként a 17. századig a Mandylion, a nem kézzel festett Krisztus-képmás ikonja szerepelt. Tőle balra nyílt az északi, ekkor még egyetlen Diakónus ajtó, amelynek nyílását feltehetően katapeszma, függöny takarta. A szentély északi falánál álló előkészületi oltártól induló Bemenetek e Diakónus ajtón keresztül áthaladtak az ikonosztázion elé, az ambónra, majd a Királyi kapun keresztül ismét a szentélybe. A Királyi kapun az átjárás csak felszentelt pap számára engedélyezett.

A 17. századtól a reneszánsz szimmetria igénye általánossá válik e vidéken is. Megjelenik az ikonosztázion déli Diakónus ajtaja is, a szerkezet tengelyesen rendezetté válik. A század közepe után a tradicionális példák mellett az egyre hangsúlyosabb keretrendszerként épülő, már három ajtós ikonosztázion-architektúra válik dominánssá.²²

A sátorlajújhelyi ikonosztázion alsó szakaszának főtengelyében félköríves nyílású Királyi kapu nyílik, tőle balra és jobbra egy-egy alacsonyabb, ugyancsak félköríves diakónus kapu készült. A kapuzatokat a 18. századi gyakorlatnak megfelelően áttört faragású, aranyozott kapuszárnyak zárták. A jelenlegi áttört faragású diakónus kapuk, nem tartoztak az eredeti szerkezethez. A kétszárnyú Királyi kapu áttört faragása a szilettek mentén körbevágott festett mezőket foglal magába: fent az Örömhírvétel alakjait, Gábor arkangyalt és Máriát. Az angyal olvasás közben találja Máriát, aki nyitott jobb kézzel fogadja, bal kezét a könyv lapjára teszi. Az ott olvasható felirat Máté evangélista (Mt 1,23) Izajástól (Iz 7,14) vett jövendölésének idézetét fogalmazza át: „Íme a szűz méhében fogan és fiút szül, és nevét Jézusnak fogják hívni. Ez azt jelenti: Krisztus”. Alattuk a négy ülő evangélista figurái és szimbólumaik foglalnak helyet az ornamentikában. A bal szárnyon Máté az angyallal és Lukács az ökörral, a jobb szárnyon Márk az oroszlánnal és János a sassal. csavarodó színes szalagmotívumokkal összekapcsolt. A figurák kereteként szolgáló aranyozott akantuszleveles indakompozíciót sötétzöld levélfüzér, csavarodó bordó és zöld szalagmotívumok gazdagítják. A kapuzat főtengelyét szintén lüszterezéssel kiemelt, liturgikus szimbolikájú szőlőinda motívummal díszített oszlop jelöli ki, amelynek fejezetét gazdagon ornamentált, zárt korona, püspöki mitra díszíti.

²¹ Дружок – Скоп 1990. 204–205.

²² Vö. GIEMZA 1997. 33.

A 18. század első felében a szimmetrikus ikonosztázion struktúrát egyre gazdagabban festett, aranyozott faragásokkal díszítették. Az egyes ikonsorokat kiugrásokkal hangsúlyozott párkányzatok tagolták, faragott barokk motívumokkal.

A sátoraljaújhelyi ikonosztázion második sora az ún. Ünnepsor. A középkori ikonosztázion két fő sora, a Deészis- és Alapképsor közé harmadikként beiktatott ikonjeleneteket kezdetben egy hosszú táblára festették meg, majd különálló, kis-méretű ikonokká való szétválásával – levehető és az analogionra kitehető, mai terminussal élve „csókolókép” sorozatként készült. A 18. századra e kettős funkciója már megszűnt, ismét rögzített formában mutatta be a liturgikus év legfontosabb mariológiai és krisztológiai eseményeit, kezdetben a szeptember 1-jével kezdődő liturgikus év rendje szerint.²³ A sátoraljaújhelyi ikonosztázionon a főtengeletől balra, a Mária-ikon oldalán a Mária-ünnepek és Jézus gyermekségtörténetének egyes eseményei kaptak helyet: Istenszülő születése, Mária bevezetése a templomba, Örömhírvétel, Találkozás Simonnal, Menekülés Egyiptomba, Istenszülő elszenderedése. A központi tengelybe erre az időszakra már hagyományosan az Utolsó vacsora került, felváltva a középkori szupraport témát, a Mandyliont.

Az Krisztus-alapkép fölötti, jobb oldali ünnepikonok a krisztológiai ciklus fő jelenetei: Krisztus születése, Vízkereszt (Úrjelenés), Bevonulás Jeruzsálembe, Krisztus feltámadása, Mennybemenetel, Pünkösöd (Szentlélek alászállása/leküldése). Az Ünnepek ikonokat virágfüzéres fejezetű, volutában végződő tagoló elemek választják el. A 18. század második felétől, ahogy az ikonok stílusában, úgy az ikonosztázionok szerkezeti elemein is a barokk és a rokokó jegyek válnak uralkodóvá. Plasztikus megoldások, fények-árnyék kontrasztok és a levegőperspektíva alkalmazása lesz jellemző, jellegzetes díszítőmotívumok, kagylók, lángnyelvek különféle formái váltakoznak a korszak ikonosztázionjain. Ez tapasztalható a sátoraljaújhelyi Ünnepek ikonok megfogalmazásában is. Különösen az elbeszélő jellegű ünnepjelenetek megfestésében kísérhető nyomon az a szemléletbeli változás, amely a 17. század végén kezdődött meg Magyarország görög katolikus ikonfestészetében. A korábbi, középkori szemléletű elvonatkoztatott ábrázolásmód, a jelzésszerű környezet, néhol a fordított perspektíva absztrakt módon tárta a szemlélő elé a transzcendenst. Most a valós tájháttér, a csendéleti elemek, a néhol korhű viseletek ábrázolásával az újkori, más irányú látásmód kíváncsi szerinti történik meg a néző megszólítása, inkább az evangéliumi események aktualizálása, korabeli környezetbe való helyezése révén. Ilyenek az Utolsó vacsora asztala és tárgyai, a gyertyát gyújtó fiú a Találkozás Simeonnal jeleneten.

A sátoraljaújhelyi ikonosztázion harmadik, ún. Apostolsorában a méretével is kihangsúlyozott Trónoló Krisztus-Főpap ikon két oldalán a tizenkét apostol figurája sorakozik. Az Apostolsor előzménye a Deészis volt, a középkori kárpát-vidéki ikonosztázion legkorábban, a 15. században rögzült sora, amelynek középső ikontábláján a Trimorfon volt látható, a trónoló Krisztus, oldalán az Istenszülővel, illetve Keresztelő Szent Jánossal, a szélső táblákon további közbenjárók sorakoztak: arkangyalok, főapostolok, evangélisták, liturgiaszerzők, vértanúk, vagy a 16.

²³ Vö. JANÓCHA 2001. 20.

század elejétől a tizenkét tanítvány (ún. Apostolos Deészisz).²⁴ A 17. századra a második eljövetelekor dicsőségesen megjelenő, fehér ruhás Pantokrátor ábrázolását a liturgikus viseletű Krisztus-Király veszi át, amint főpapi viseletben foglal helyet trónszékén. A sátoraljaújhelyi ikonosztázionon is így láthatjuk már, párnás, kagylókkal és kitárt szárnyú angyalokkal díszített aranytrónuson. Arannyal szőtt rózsamustrás világoskék brokát szakkoszban van, omofórban, püspöki mitrában. Kezében nyitott könyv, melynek felirata: Jöjjetek, Atyám áldottai, vegyétek birtokba a világ kezdetétől nektek készített országot! (Mt 25, 35).

A Krisztus-Főpap két oldalán a tanítványok a 17. századtól alkalmazott ikonográfia szerint attribútumokat, vértanúságuk eszközeit tartják. A balról-jobbra sorakozó alakok Tamás lándzsával, Bertalan késsel, András keresztfével. Majd két evangélista következik, Lukács – a nyitott könyvében olvasható felirat „Mivel már sokan megkísérelték rendben elbeszélni a köztünk végbement eseményeket, amint előadták” (Lk 1,1) – mellette szimbóluma, az ökör, és a jobbájával tollat fogó Márk, amint könyvéből olvas, lábánál oroszlánnal. Az Apostolsor főtengelyében trónoló Krisztus-Főpap két oldalán hagyományosan a főapostolok állnak, balra Péter a mennyország kapujának kulcsával és levelére utaló könyvvvel, jobbra Pál a leveleire utaló könyvvvel és vértanúságának kardjával (pengéjén Spalinszky Tádé névkezdőbetűjével). Páltól jobbra haladva ismét két evangélista folytatja a sort, János méregkehellyel és a sassal és Máté nyitott könyvvvel és angyallal. A sor jobb szélén Jakab a vándorbottal, Simon a fűrészszel és Fülöp kereszttel és nyitott könyvvvel. A könyv szövege az Apostolok cselekedeteiben Fülöp által az etiópiai királyné udvari tisztjének magyarázott Izajás idézet olvasható „Mint a juhok, úgy vitték leöltni. Ahogy a bárány sem ad hangot nyírója előtt, ő sem nyitotta szóra ajkát” (Apcsel 8,32). A figurák azonosítását, ahogyan az ünnep-ábrázolásokét a képhez tartozó keretmezőben olvasható fehér betűs egyházi szláv feliratok segítik. Az apostol alakok alacsony horizontú, felhős egű tájban állnak. Beállításuk követik a kortárs liturgikus könyvgrafika metszeteit. Így Szent Pál alakjának nagyon közeli, ám tükörképes beállítása látható Apostolok cselekedetei Kijevben 1784-ben készült kiadásában, munkáját F-fel jelző mester metszetén.²⁵ Feltételezhető, hogy a két Pál ábrázolás azonos metszetelőképet használt. Konzolokon álló, aranyozott, színes lakkokkal lüszterezett szőlővessző motívumos oszlopok hangsúlyozzák az Apostolsor tagolását.

Az ikonosztázion felső részét a 16. század végétől már hagyományosan a Prófétasor zárja le. Faragott keretű kartusok középmezeiben az ószövetségi pátriárkák, királyok, próféták mellképes ábrázolásai jelennek meg. Sorrendjük még az Apostolsornál is kötetlenebb volt, az ikonok száma 6 és 12 közt változó volt. A sátoraljaújhelyi ikonosztázionon a Prófétasor a felső zárópárkány fölé helyezett kagylókeretes körmezőkbe foglalt ikonokként jelenik meg. Ez a megoldás a galíciai a 17. századi késő reneszánsz ikonosztázionokon volt jellemző (vö. Lviv, Szent Paraszkéva templom ikonosztázionja, 1644 után, a rohatyni Szentlélek-templom ikonosztázionja, 1649), s a 18. század közepén már konzervatív megol-

²⁴ BISKUPSKI 1986. 110.

²⁵ Логвин 1990. 495. kép

dásnak tekinthető. A reneszánsz tradícióhoz való ragaszkodásra utal az is, hogy az ikonosztázion plasztikai elemei viszonylag kis kiülésűek.

Az ószövetségi alakok a sátorlajújhelyi ikonosztázionon félalakosan jelennek meg. Próféciáikra utaló hagyományos attribútumok láthatók kezükben. A sor bal szélén kendővel fején Ezékiel (felirata Szent Ezékiel próféta) látható, amint jobbra, a középtengely felé fordul és balkezevel mutat. Mögötte a kopasz Szofóniás (Szent Szofóniás próféta), jobbjaival kibontott írástekerceszt emel, melynek szövege „Zengedezzel, Sion leánya, ujjongj Izrael” (Szof 3,14). Majd Jákob (Szent Jákob próféta) követi, baljában a lajtorjával, áldó jobbal, fején kendővel. Utána Habakuk következik (Szent Habakuk próféta) szintén áldó jobbal, baljában kibontott írástekerceszt fogva „Uram, eljutott hozzám a te híred, és én megrettentem tetteidtől” (Hab 3,2) szöveggel; Áron (Szent Áron próféta) következik a kivirágzott ággal, infula-szerű főpapi süvegben, mellen a zsidó főpapi vért (Chosen), itt nem 12, hanem tévesen 16 drágakővel kirakva. Az ősz szakállú Mózes (Szent Mózes próféta) zárja a bal oldalt a héber felíratos Törvény táblákkal, baljában vesszővel. Kendővel fedett feje fölött hagyományosan két fénysugár látható.

Az ikonosztázion Próféta sorának jobb oldalán szerepeltetett alakok: koronával, díszes palástban a zsoltárszerző Dávid király (Szent Dávid próféta) lanttal kezében; a főpapi viseletű Zakariás (Szent Zakariás próféta) jobbjaiban a nyolcágú gyertyatartóval; a turbános Dániel próféta (Szent Dániel próféta) baljában sziklával, jobbjaival kibontott írástekerceszt tart, melynek szövege „A hegyről emberi kéz közreműködése nélkül leszakadt egy kő” (Dn 2,45). Majd a fiatal, rövid barna szakállú Salamon király (Felirata Salamon) koronásan, hermelinpalástot visel, jobb kezében a jeruzsálemi Templommal, amelyre hangsúlyosan rámutat baljával. A templomot sajátosan részletezi a festő: nyolcszögű emeletes építmény, amelynek falait ívsorok tagolják ablakokkal, poligonális dobon alacsony cikkelyes sisak zárja le, csúcsán egy koronás álló figurával. Az utolsó előtti alak a kopasz Izajás próféta (Szent Izajás próféta), feje szinte profilban ábrázolt, a középtengely felé fordul, jobbjaival egy szalagot fog, baljával mutató gesztust tesz. A sort a barna szakállas Gedeon zárja (Szent Gedeon próféta) jobbjaiban a gyapjúcsomóval, felemelt nyitott bal tenyerét az elfogadás gesztusával tartja. A két utolsó ikonnál elképzelhető, hogy helyük talán a 19. századi felújítás során felcserélődött. Az itt szerepeltetett ószövetségi alakok a Messiás megtestesülésére, Mária tisztaságára, istenhordozására, a fizikai létet és a transzcendenst összekötő, közbenjáró szerepére utalnak. Alakjaik már a középkori kárpát-vidéki ikonográfiában is hasonló válogatásban szerepeltek, akkor még a Mária a gyermekkel ábrázolások kísérő alakjaiként.

Az ikonosztáziont a középkortól általában a Keresztrefeszítés-csoport koronázta, kezdetben négyzetes ikontáblára festetten. Később, a 17. századtól alakjai sziluettszerűen kivágott táblákon jelentek meg. A sátorlajújhelyi ikonosztázion központi tengelyében a keresztre feszített Krisztus ábrázolása zárja a felépítményt. A kereszt három vízszintes és párhuzamosan futó ága a hagyományos görög katolikus keresztformát idézi. Történeti és liturgikus feliratok rövidítései kísérik Krisztus alakját. Fent egyházi szláv rövidítés szerint a „Názáreti Jézus a

Zsidók királya” névtábla, Krisztus feje körül IC XP, nevének hagyományos görög rövidítése, amelyhez lent a NIKAI /győz/ felirat kapcsolódik, s a Golgota hegyi Ádám koponya körüli megjelenésével is utal a megváltó kereszt halál feletti győzelmére.

Az ikonosztázion, mint képi program

A sátoraljaúj helyi ikonosztázion egyes soraiban frízszerűen követik egymást az azonos kialakítású keretmezőkkel elválasztott, egyforma méretű ikonok. Azonban ezek a sorok függőlegesen is összekomponálódnak a gazdagon faragott, aranyozott lüszterezett oszlopok, barokk lizénák révén. A horizontális és vertikális tagolások egyrészt vizuálisan teremtenek rendet a szimmetrikus szerkezeten belül, az ikonosztáziont szimmetrikussá, rendezett egységgé fogják össze.²⁶ A 19. századi liturgikakönyvek csak röviden írnak programjáról: az ikonosztázion jelzi, hogy a szentélyben Isten van jelen szentjeivel, képei az Ó- és Újszövetség egészét tárják elénk. Ugyanakkor a tengelyek mentén megjelenített tartalmi hangsúlyok a liturgikus szövegekre és homíliákra odafigyelő számára nem maradtak rejtve.

Ezen egységben belül az első sor ún. Alapképei és kapui a meghívás, a tanítás, a közbenjárás ábrázolásai. A második ikonsor a hívek élete számára útmutatást és keretet adó Ünnepek révén az üdvtörténet kronológiájához, történeti idejéhez való kapcsolódást teszi lehetővé. A felső szakasz két ikonsorának ábrázolásai egyrészt kibontják a tanítást: az ószövetségi ábrázoltak az Istenszülőre, és Krisztus megtestesülésére vonatkozó próféciaikat idéző kibontott írástekercseket tartanak, az evangélisták a tanítás alappilléreit jelentő Újszövetség könyveit fogják, a tanítványok a Krisztus által alapított földi egyház vezetőiként és tanúságtévőként jelennek meg – a 17. század második felében kerülnek kezükbe mártírságuk attribútumai. Együtt ugyanakkor az utolsó idők, Krisztus második eljövételének jövőbeli pillanatát és a mennyi egyházat is láttatják, azt a tradíciót követve, amely a bizánci templom monumentális festészeti programjából hagyományozódott át.

A vízszintes képsorokat ugyanakkor egy központi, hangsúlyos függőleges tengely fűzi össze, a kronosz, a történeti idő követése mellett a kairosz, a szentségi, a liturgikus időbe való átlépésre is hív. A Királyi kapuból nemcsak szóban elhangzó, hanem vizuálisan is leolvasható Örömhír, a Messiás megtestesülése jelenti a kiindulópontot az Angyali üdvözlés és az evangélisták alakjai révén. A végpontban, a függőleges tengely csúcán a halál feletti győzelem jele, a Megváltó keresztje áll. A kettőt az áldozat és megváltást összefoglaló Liturgia kapcsolja össze. Az ikonosztázion felső részének központi ikonján egykor a Pantokrátor-Krisztus, most az Apostolokénál hangsúlyosabb keretben a trónoló Krisztus-Főpap ábrázolása emlékeztet erre. Feléje irányítja a figyelmet a közel négyzetes ünnep-ikonok között a fekvő téglalap képkivágatával a kiemelkedő hangsúlyú Utolsó va-

²⁶ Таранушенко 1994. 161.

csora, az Eucharisztia megalapításának ikonja. A központi tengely ikonjaiban így a Liturgia központi gondolatmenete idéződik meg.²⁷ A Kárpát-vidéki középkori ikonosztázió és egyúttal a bizánci templomi interieur képi rendjének hagyománya nyomán, a görög katolikus ikonosztázió kompozíciója ikonegyüttesként a 17. század közepére véglegesedett, s programra a 18. század végéig élő és kötelező érvényű hagyományt teremtett.

Kitekintés: az ikon a püspöki rendelkezések tükrében

A képmás szerepének jelentősége nemcsak a gazdag ikonemlékanyag, vagy az álló ikonosztázióknak nyomán tapasztalható meg, kitűnik a munkácsi görög katolikus püspökök rendelkezéseiből is. De Camellis József püspök (1689–1706) a szatmári zsinat (1690) határozataiban többek között arról rendelkezik, hogy a hívek otthon felfüggesztett szent képmásokat tartsanak és azok előtt naponta imádkozzanak.²⁸ Azonban vizitációs kérdéseivel a püspök azt is ellenőrizteti, ahogy majd utódai is, hogy rendes ikonokkal rendelkeznek-e az egyes templomok.

Személyesen vizsgálja meg e kérdést vizitációi során Olsavszky Mánuel püspök (1743–1767). Az egyház a képek minőségére és ikonográfiájára egyaránt figyelemmel volt, hivatalosan is fellépve a kezdetleges ábrázolásokkal szemben. Utóda, Bradács János püspök (1768–1772) adott ki 1769. július 26-án kelt körlevelet e témában. Ebben részletesen foglalkozik a kérdéssel, a falusi képirók elrajzolt és az ikonfestő hagyománytól távolodó munkáival szemben az ikonográfiai kánonok megtartását írta elő: „Egyik-másik templomba olyan Üdvözítőt festettek, melyeknek szemei az ökoréhez hasonlatosak, míg megint másutt katonához hasonló, kackiás bajuszú Megváltó-ikont találunk. A Szent Istenszülőt egyes helyeken görbe szájjal, másutt lengyel asszonyéhoz hasonló mély dekoltázzsal ábrázolják, az apostolok fejei pedig sok helyen a bivalyéhoz hasonlatosak./.../ Mostantól fogva erősen megparancsoljuk, hogy egyetlen pap se merjen templomi ikon festésére más festőnek megrendelést adni, csak annak, aki itt püspöki székhelyemen található és a művészetben nagyon járatos és tehetséges, aki erről saját nevével aláírásával és nagy pecsétemmel megerősített igazolással bír. /.../ ikonok festését ne bízzák olyanra, akinek tőlem igazolása nincs, mert az így festett ikonokat elfogadni nem tudjuk.” A püspök körlevelében elrendeli azt is, hogy a nem megfelelően megfestett ikonokat a temetőben égessék el és ássák el, továbbá kéri, hogy az esperesek értesítsék az összes festőt, hogy csak azokat juttatják munkához ezentúl, akik a püspöknél alkalmassági kivizsgáláson jelennek meg.²⁹

Még inkább körültekintő a templomi képzőművészeti-iparművészeti faladatok tekintetében Bacsinszky András munkácsi püspök (1773–1809), aki 1799-ben írt egyik körlevelében a fiatalság, köztük a papság gyermekeinek az egyházmegyeiben szükséges pályák felé irányítására hívja fel a figyelmet. „Hisz lehet e

²⁷ GREŠLÍK 1994. 12.

²⁸ JANKA 2008. 180.

²⁹ ÜDVÁRI 1995. 190.

mindegyik pap e nagyszámú fiatalságból? Ennek ellenére az egész egyházmegye számára szükséges iparosokat, úgy mint festőket, fafaragókat, könyvkötőket, aranyozókat és másokat a mi rítusunkból lehetetlen találni; pedig ezekre mindig szükség van, és idegenek ezekért évente nagy fizetséget vesznek fel.”³⁰ Bacsinszky András munkácsi püspök (1773–1809) az 1802. augusztus elsején kiadott körlevelében megállapítva, hogy a korábbi tiltás ellenére számos helyen mázolókkal, képfestőkkel „elrondított” templomok vannak. Előírja, hogy egyrészt, amelyik paróchus írásbeli püspöki engedély nélkül templomi munkára mestert fogad fel, a kárt maga fogja megfizetni; másrészt, hogy festőkkel, faragókkal a paróchus vagy az egyházközség csak a vicearchidiakónus (alesperes) jelenlétében köthet szerződést.

19. század elején a népi festészeti tanulatlanság kiküszöbölésére vagy legalább is korlátozására a munkácsi és a belőle kivált eperjesi egyházmegyében is megalapították a püspökség hivatalos festőjének státusát. A legjelentősebb képzőművészeti feladatok elnyerésében, illetve általánosságban a munkák felvállalásában előnyt élvező vezető festő kezdetben nagyszámú műveivel vált az egyházmegyék ikonfestészeti gyakorlatának meghatározó személyiségévé, majd a püspökségben folyó többi festészeti feladat felügyelőjévé is.³¹ A munkácsi püspökségben az 1813-ban létesített egyházmegyei képművészeti állásra elsőként a bécsi Akadémián tanult Mankovics Mihályt (1785–1853) nevezték ki. A festő számos megrendelést teljesített, elsősorban Ung, Bereg és Ugocsa, de Zemplén és Sáros megyékben is.³² Az ő nevéhez kapcsolódik számos ikonosztázion „javítása”, így a sátoraljaújhelyi ikonok átfestése is. Az egyenletes, széles körben elérhető minőségre való törekvés ugyanakkor az egyedi, és sokszor az igényes minőségről való lemondáshoz vezetett. Az ezt követő időszakban felállított ikonosztázionok többsége iparos műhelyekben, sorozatszerűen készült. Az ikonosztázionok és képek kezdetben változatlanul betöltötték korábbi liturgikus szerepüket. Ugyanakkor az akadémikus stílusban, sokszor középszerű színvonalon megoldott ábrázolások eredeti kép-eikon funkciójuk mégis elhalványodik, majd elvész. Ezzel együtt maga az ikonosztázion szerepe is kezd megkérdőjeleződni. Lengyelországban először nagyobb kapunyílások kialakításával egyre nagyobb betekintést engednek a szentélytérbe, cselekményeire, néhol oltárepítménnyé alakított ikonosztázionok készültek. Szerkezetét teljesen széttagolják, „ikonjai” önálló szentképek galériájaként működnek, de előfordul a korábbi építmények lebontása is. Hasonló, ha nem is ennyire drámai leépülés volt megfigyelhető Magyarországon is. A hivatalos szakrális művészet egyetemes válságával, a posztbizánci világban a régi hagyományokon nyugvó ikonográfiától való eltávolodással, megfelelő képzettség híján – nemcsak a Kárpát-vidéken, hanem az egész posztbizánci világ számos más pontján – a papság, a hívek, a festők számára elfeledetté vált az itt sokáig élő képszemléletet, az ikon az Isteri jelenlét teológiájával összefüggő értelmezése, de ez sajátos módon a művészi kvalitás elvesztéséhez is vezetett.

³⁰ Шлепещкий 1967. 223–241, 275.; Удвари 2002. 250.

³¹ Пап 1992. 135–136.

³² BESZKID 1914. 422.

Irodalom

BESZKID MIHÁLY

1914 Markovics Mihály. *Művészet* 13 évf./ 8. szám, 422–427.

BISKUPSKI, ROMUALD

1986 Deesis na jednym podobraziu w malarstwie ikonowym XV i pierwszej połowy XVI wieku. In: *Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku*. 29. Rzeszów 106–128.

ДРУЗЮК, Григорій – СКОП, Лев

1990 История создания алтарной преграды и церкви Успения в с. Новоселице на Закарпатье. In: *Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1989*. Москва, 204–218.

GIEMZA, JAROSLAW

1997 Ikonostas w cerkwi p. w. Świętego Mikołaja w Lubaczowie. *Ukraińska sztuka cerkiewna XVII wieku wobec tradycyjnych wartości ideowo-estetycznych*. In: *Polska-Ukraina. Spotkanie kultur*. Gdańsk, 32–54.

GREŠLÍK, VLADISLAV

1994 *Ikony Šarišského Múzea v Bardejove*. Ars Monument, Bratislava

ГЕЛИТОВИЧ Марія

2005 *Богородиця з дитям і похвалою. Ікони колекції Національного музею у Львові*. Свічадо, Львів

JANKA GYÖRGY

2008 De Camillis püspök zsinatai In: Véghseő Tamás szerk. *Rómából Hungáriába. A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*. Collectanea Athanasiana, I. Studia, vol. 1. Nyíregyháza, 175–186.

JANOCHA, MICHAŁ Ks.

2001 *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*. Publishing House Neriton, Warszawa

(ЯРЕМА) Патріарх Димитрій

2005 *Іконопис Західної України XII–XV ст.* Друкарські куншти, Львів

ЯРЕМА, Володимир

1959 Походження нашого православного іконостасу. *Православний Вісник (Львів)* 1959/10, 309–316.

ЛОГВИН Григорій

1990 *З глибин. Гравюри українських стародруків XVI–XVIII ст.* Дніпро, Київ

МІЛЯЄВА, Лариса

1983 До питання про генезис стінопису в культовому дерев'яному зодстві слов'ян. In: АФАНАСЬЄВ, В. szerk. *Українське мистецтво у міжнародних зв'язках*. Наукова думка, Київ, 60–66.

ПАП, Стефан

1992 Ікони й іконописання на Закарпатті. *Записки ЧСВВ*. Vol XIV. (XX.) Fasc. 1–4. Romae, 123–151.

PUSKÁS BERNADETT

1995 Két Lengyelországból származó festő a munkácsi görögkatolikus püspökség szolgálatában – Spalinszky Tádé és Mihály, XVIII. század második fele. In: *Posztbizánci Közlemények II.* KLTE Debrecen, 120–133.

2002 A történelmi munkácsi egyházmegye ikonfestészete a 18. században – Újabb adatok a vezető mesterek tevékenységével kapcsolatban. In: *Athanasiana 14.* Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola. Nyíregyháza, 153–162.

2008 *Agörög katolikus egyház művészete a történelmi Magyarországon. Hagyomány és megújulás.* Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola – Magyar Képek Kiadó, Budapest schematizmus

1982 *A Hajdúdorogi Egyházmegye schematizmusa.* Nyíregyháza

ШЛЕПЕЦЬКИЙ, Андрій

1967 Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинський та його послання. In: *Науковий Збірник МУК в Свиднику 3.* Свидник, 223–275.

SZANTER, ZOFIA

1985 Rola wzorów zachodnich w ukształtowaniu ikonostasu w XVII wieku na południowo-wschodnim obszarze Rzeczypospolitej In: *Teka konservatorska.* Polska południowo-wschodnia, Rzeszów, 93–135.

SZANTER, ZOFIA

1986 XVII-wieczne ikony w kluczu muzyńskim. *Polska Sztuka Ludowa XL* No. 3–4. 179–196.

ТАРАНУШЕНКО, Стефан

1994 Український іконостас. In: *Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка*, т. CCXXVII. Львів, 141–170.

TKÁČ, Š.

1980 *Ikony zo 16.–19. storočia na Severovýchodnom Slovensku.* Tatran, Bratislava

UDVARI I.

1995 *Ruszin (kárpátukrán) hivatalos írásbeliség a XVIII. századi Magyarországon.* Akadémiai Kiadó, Budapest

УДВАРІ, Іштван

2002 *Кириличні уббіжники мукачовського єпископа Андрія Бачинського.* Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregyháziensia 12. Nyíregyháza

ЖОЛТОВСЬКИЙ, Павло

1983 *Художнє життя на Україні в XVI–XVIII ст.* Наукова думка, Київ

Forrás

LELTÁR

A Sátor Alja Ujhelyi Görög Szertartásu Katolikus Egyház, -Lelkészlet, -Éneklészlet, -Iskola és Tanítószágnak 1880. évi Leltára, (kézirat), Paróchiális Irattár, Sátoraljaújhely

BERNADETT PUSKÁS

THE ICON IN THE LITURGICAL PRACTICES OF GREEK CATHOLICS: THE ICONOSTASIS OF SÁTORALJAÚJHELY

Local icons and iconostases in the historical bishopric of Munkács have been special representations of liturgical practice and the theology of icons as the auxiliary of such practice since as early as the 15th and 16th centuries. The holy days and ceremonies of the liturgical year have represented grand moments in the flow of every day life for centuries, not just for the local monasteries, but also for village congregations. The iconostases of the Carpathian region depict the teachings of the Church and the poetic, explanatory content of liturgical texts in a visual language based on area-specific, established iconographic program. The iconostasis of Sátoraljaújhely is further distinguished in this regard by its famous icon painters, the Spalinszky brothers, as identified by the initials on the artwork.

The iconostases of the 18th century, with their traditional structures, used modern techniques to redefine and yet exemplify the uniform validity of the pictorial order perfected in the Middle Ages. Within an iconostasis, the first icons and the doors are representations of invitation and intercession. The second tier allows the congregation to relate to the chronology of the history of salvation by representing the feasts that frame their lives. The representations of the upper tier expand the teachings through the disciples and other characters from the Old Testament. The horizontal tiers are also connected by a pronounced vertical axis that invites us to follow the Kronos and, at the same time, enter the sacramental, liturgical time of the Kairos.

AZ ALKOTÁS MINT CSODÁLATOS MÁGIA

Jelen dolgozat azoknak a néprajzi elemzéseknek a sorába tartozik, melyek egy vajdasági település vallásosságának kutatására irányulnak. Az elemzés célja, hogy egy mikroközösség megismerésével rálátást nyújtson a falu magyar lakosságának vallásosságára. Céлом továbbá bemutatni azokat az interpretációs mechanizmusokat, melyek az emberek valláshoz, hithez való viszonyát fejezik ki.

A recens tárgyi kultúrán keresztül megkísérlem három személy vallásos életét vázolni. A bemutatásra nem vállalkozom, mert ahhoz belső énjük teljes kitárulkozására lenne szükség, azt pedig nem várhatjuk el. A kiválasztott három személy mélyen vallásos, már évtizedek óta ismerjük egymást. Megnyilatkozásaik nem csak egyszeri alkalomra szorítkoztak, mégis az esettanulmányok kategóriájába sorolom őket.

Mint említettem, mindhárom adatközlő mélyen vallásos, de ennek megnyilvánulási formái egymástól ellentétesen jutnak kifejezésre. Lelkivilágukat a tárgyakon keresztül közelítem meg, de a tapasztalatokon túl nem próbálok törvényeket alkotni, általános megállapításokat tenni róluk. Az alkotásokhoz fűződő kapcsolatuk különbözőek, és az ebből eredő tartalom természetesen egyedi. A kutatás a szakrális tárgyi kultúrában megmutatkozó tudatosan és tudatlanul elrejtett, látens jeleken és jelzéseken keresztül igyekszik a hívő ember életének olyan aspektusait megvilágítani, melyek segíthetik mély vallásosságuk megértését.

Török Piroska szül. 1917

Török Piroska 1917-ben született. Kilencvenedik évében van. Egész életét a vallás hatja át. *Én törődöm a lelkemmel* - mondja. További gondolatai megérdemlik, hogy szó szerint idézzem: *Nekem a Jézus Szíve oltár a legnagyobb, de a Szent Antalt tartom a barátomnak. Nem is jól mondom, a pártfogómnak. Ő a szegények barátja.*

Piroska néni kimondottan rendezett körülmények között él. Gyermekei, felnőtt unokái törődnek vele. Alázatából fakadóan mégis szegény, jámbor embernek tartja magát. A vallás iránt elkötelezett. Tudatosan azonosul a szobrok alakjával. *Én szeretek a templomban, sorra veszem a szenteket, ott vannak mind. Szent Teréz, Szent Erzsébet, hozzájuk is fohászkodom. Nagyon tisztellem őket. Imáimat felajánlom nekik. Amikor imádkozom hozzájuk, látom őket. Én csak így tudom elképzelni őket. Fontos, hogy láthatom is. Ők halhatatlanok. Amikor beteg voltam, megígértem a Szűzanyának, hogy az első utam a templomba vezet, és hála a jó Istennek, így is történt. Aki hozzám a legközelebb van, az a Szent Antal. A pénzt is mindig neki adom. Amikor elvesztek valamimet, alázatosan kérem: Szent Antalkám, segíts meg. Letérdepelek előtte, hálát adok neki, pénzt is, amennyivel tartozom.*

A testemben lakozik a lélek, a lelkem. A test és a lélek elválaszthatatlan. A lélek segítségével tudok a Szent Antallal beszélgetni. Én elgondolom, s a lelkem ezt elviszi hozzá. Meg ugyanúgy jön a válasz is. Ez igazán megnyugtat. Leülök a padban, s nézem a Szent Antalt (a szoborra gondol), s az örökkévalóságban érzem magam. Megnyugtat, ha vele beszélgetek. Amikor lent járok a faluban, betérek hozzá. (Nem mondja, hogy a templomba.) Imádkozom, s beszélgetek vele. Utána úgy visznek a lábaim. Kocogok.

Adatközlőm a testen kívüliséget írta körül, illetve az ő személyes viszonyát a szoborhoz. Számára a tárggyal – a Szent Antal szoborral – való találkozás funkcionális szerepet tölt be. Megerősíti őt mindennapjaiban. A szobor csodálata az önkép megerősítését szolgálja. Az interjúalany 35 éve özvegy. Támaszt, biztatást, segítséget Szent Antaltól kap, amit személyes kapcsolatként él meg. A hozzá fűződő viszony majd minden esetben individualizmusról szól, nem strukturálódik közösségi rendszerbe, mint például a Jézus Szíve szobor előtti ima alkalmával. Azt ugyanis csoportosan végzik. Az említett lelki sajátosságok meghatározzák a tárgyak kommunikációs formáit¹. Biztonságot nyújt számára a szoborral való találkozás, mert ilyenkor érzi úgy, hogy kapcsolatba lép a transzcendenssel. Nemcsak a forma létezik, nemcsak alakok vannak, de tartalmak is, amelyek kiteljesítik a vallási élményt. Ehhez szükséges a személyes találkozás. A tartalom, melyekkel az egyén felruházza őket, mágikus erőt kölcsönöznek az alkotásnak, így az érzéki élmény fokozott felértékelődését tapasztaljuk. Ebben az esetben a művészi tudatosság nem kerekedik az élmények fölé. Marad az őszinteség, mint nem esztétikai kategória. Ebben az esetben az *élmények* a meghatározóak. Az élmények jelentik az értékrendet, amelyek a mágikus-rituális funkciók szertartászerű beindítását eredményezik. *Elmegyek hozzá, imádkozom hozzá, beszélgetek vele, letérdepelek, majd felülök a padba, s nézem őt.*

Török Piroska számára a szentek szobrai a templomon belül önálló autonóm tartományként jelennek meg, mintegy *kiszakadnak* a templomi kontextusból. Minden formának külön tartalma van, mely nem más, mint a külső dolgok befelé hatása. A kívül látott és a lélek valóságában megélt élmények sűrűsödnek olyan erővé, melyek a vallásos ember kiegyensúlyozottságát okozzák.

A tárgyakkal történő kommunikáció típusai különbözőek. A háttérkapcsolatok nem ugyanazok. Minden egyénél más, hiszen mindenki mást lát egy-egy alkotásban. Török Piroska esetében a térváltoztatás útján létrejövő *érzelmi kapocs* a látvány-élmény hatására jön létre. Ebben az esetben a látványélmény kiváltotta érzésért *útra kell kelni*.

Németh László festő(művész), szül. 1959, Kishegyes

„Ahol elhallgat a szó, ott a némaság beszél.

Ahol elhallgat a némaság, ott a Teremtő beszél.”

(Oravecz Imre: Hopik könyve 1983. Nyolcadik koan c. vers)

¹ GEERTZ 1994. 40–44.

A templomról beszélgetve Németh László a tárgyak és a némaság összjátékát tartotta fontosnak. Alkotóművész, fából farag szobrokat, Jézus arcát már több ízben megfestette.

– *Előzőleg nem fordul meg a fejemben. Csak jön ösztönösen, reggel már azzal ébredek, hogy megfestem, vagy formázom Krisztus arcát. Nem zárom ki, hogy nem a tudatalatti munkálkodik bennem. Én hiszek Istenben, csak kerülöm a tömeget, ezért nem járok a szentmisékre, de a templomba járok. A kettő nem ugyanaz. A templomban a látvány magasztossága hat rám. Az alkotások egyszerű jelenlétükkel hatnak rám, működnek és funkcionálnak.² A templombelső látványa érzelmi kapcsolatot teremt a belső énemmel. Támaszt lelek a látványtól. Az élményvilág nem mindig egyforma. Tény, hogy hatnak rám, de mindig másként.*

A művész elmondásaiból arra következtethetünk, hogy ebben az élettérben egyedül szeret lenni, hisz így tud kommunikálni a *Mindenhatóval*. Megerősíti, hogy egy más ember szokott kilépni a szentélyből. Clifford Geertz szavait idézve, a szimbólumok hálójából szövi tovább az új összefüggéseket és átértelmezi rejtett identitásválságát.³ *Én sohasem kutatom a tárgyas jelek jelentését.* Ehhez a templombelső nyújtja a kapcsolatot, amelyet a háttér magasztossága hív elő.³ Amikor a művész egyedül van a templomban, saját személyes terének érzi a kultikus helyet. Amit ott érez, az nem fikció, az a vizualitás és a belső én koegzisztenciája. Hitének újraélése az alkotások láttán önépítő jelentőséggel bír. Az újraélés meggyőződésében elfogadásra talál és társa lesz a lelki létezésnek.

A kultushely látogatása az ő esetében nem törvényszerű. Van időszak, amikor hetente szükségét érzi, néha elmúlik egy-két hét is anélkül hogy a templomba látogatna. Németh László esetében az épület (templom) rendeltetése és saját belső Én-je harmonikusan illeszkedik egymáshoz. A templom közvetítő szerepet tölt be közte és a transzcendens között. Vertikális – felülről lefelé történő lelki építkezéssel szembesülünk. Így tudja csak lelkébe fogadni az emberi létezés szélesebb valóságát, és azt, hogy az alkotásokból kisugárzó harmónia erősebbé teszi őt. Ezt nevezi csodálatos mágiának.

A festő számára a templom rendeltetése a fontos, esztétikai léte csupán másodlagos⁴. A személyes és intim élmények az ember alkotta térben átminősülnek, s az identitás átélésének lélekfinomítást kínáló, nyilvános helyévé válik. Ezt a világot nem tartja művészetnek, még akkor sem, ha művészi alkotással szembesül a szakrális téren belül. Nem törődik vele, hogy kik alkották. Mintha a helyzet szülte élményvilág és az alkotás között eredendőbb volna az összefüggés.

Én nem tulajdonítok varázserőt a látottaknak, én úgy érzem, hogy egy más világba csöppentem, érzek valamit, ami mágikus erőként hat rám. Én nem a szobrokat figyelem, én a látvány hangulatát érzem. A kereszt. Igen, a kereszt. Az öcsém felesége református, én kereszteltem a kisfiúkat. Itt helyben (Kishegyesen) nincs református templom, a lelkész jár ide Feketicről, a Helyi közösség épületébe, s ott történt e keresztelő. Én nem éreztem semmit, a hely nem árasztott magából egy olyan hangulatot, ami magával ragadott volna.

² ILLÉS 2004.

³ GEERTZ 1994.

⁴ GADAMER 1984. 121.

Talán azért, mert katolikus vagyok, s hiányzott a nagykereszt. Ha ez a templomban történt volna, biztos, hogy a lelkemet átjárta volna egy melegség.

A szobrokról, szentképekről szakmai szemmel szeretném elmondani, hogy a legtöbb alkotásban nem látom a tragédiát. Én nagyra tartom az Istent, mindenképp fölé helyezem. A templomokban mindenkinek kiválónak kellene lenni. A házi szobrok nem méltóak Istenhez. A Krisztus-fej olyan, mint bármelyik emberi fej, mégis, ha ránézek, tudnom kell, hogy ez Krisztus. Biztos mindenkiben él egy Krisztus kép, mert él bennünk, ami őrá emlékeztet. Mindegyikben van egy közös vonás, s ez nem más, mint a halhatatlanság. Ez nem változik. A Képes Bibliában lefestett képek nem azok, amit magunkban viszünk.

Az oltárt olyan rendszerben felállított tárgy-együttesként értelmezi, mely csak akkor működik, ha ezt a rendszert tiszteletben tartják, és ha kodifikált gesztuselemek kísérik. A templomi magányban csak a látásra hagyatkozik. Ez a lelki-szellemi csönd állapota. Az Isten, a Mindenható megtapasztalásához nincs szükség nyelvi eszközökre, de szükség van a hely szellemére. Az alkotás és az azt körülvevő csend vezethet el a bennünk lakozó Istenhez, csak így nyerhetünk bizonyosságot a mély igazságokra. A pusztá hit helyett csak az ezúton szerzett átadással oldhatjuk fel azt a kettősséget, hogy Isten sem belül, sem kívül nincs. Élek, de már nem én, hanem Krisztus él bennem - ahogyan Szent Pál a Galátziabeliekhez írt levelében fogalmaz. (Gal. 2. 20) Ez a hely és a csend diadala.

A temetők lenyűgöznek, de csak a régi sírok. Az újabb síroknál nem érzem a meghatódottságot. A hatalmas fényképek elterelik a figyelmet arról, hogy szent helyen vagyunk. Az egyszerű sírok kapnak meg. Miután kijövök, akkor érzek örömet.

Utasi Borbála, tisztviselő, szül. 1951

A feszület az, ami elsőként megragad. Szívembe nagy hála lép, hogy Isten emberre lett. Az ő szenvedése által kiérdemeltük a bűnbocsánatot. A kereszt kapocs az ég és a föld között. Hív az Úr. Valami a szívemben megcsendül, hív, hív, s mondja: Gyere, az én magányomban keress fel. Sugall belülről, hogy gyere be, egyedül vagyok. Csendesedj el, hallom belülről, ahogy ezt mondja. Jöjj, imádkozzál. Ezt nem lehet szavakkal kifejezni. Ezt megérzi az ember. Nem figyelek semmi másra, csak az Úr szavát hallom, ahogy nézem a Keresztfán.

Az örökmécses, ami sugározza ki az örökkévalóságot, a világosság fényét: voltam vagyok és leszek. Az oltárképet szemlélem és megmarad a szemem előtt. A Kis Szent Teréznel is sokat imádkozom. Kérem, hogy fogja a fiam kezét, s úgy érzem, hogy vele is van. A Lourdi barlangnál a Szűzanya kéri, hogy imádkozzam a rózsafüzért. A rózsafüzér eszköz, amivel kiérdemeltük a Mennysorságot.

A befogadás élménye, az ún. recepció Utasi Borbála esetében a legerősebb. Úgy éli meg az alkotások (külső tényezők) hatását, mint saját lelki világának a működését: bármilyen is a hatékonyság formája, önmagát vetíti bele ebbe a hatékonyságba még akkor is, ha ez abszurdnak tűnik.⁵ Ami másokban szorongást vált ki, benne részvétet és boldogságot. Privilegizált, féltve őrzött érzelmek ezek,

⁵ BAUDRILLARD 1987. 70–81.

melyek sohasem használódhatnak el. Ez a féltve őrzött belső világ sohasem használódik el, minden nap megerősítést kap a személyes kapcsolat által. Azért tér be a templomba, hogy láthassa a megfeszített Krisztust. Meggyőződéssel hiszi, hogy a belső világ fontosabb az anyaginál, és hogy az isteni látással felruházott ember itt a földön egy *másmilyen atmoszférában* él. Elmélyült, befelé forduló vallásosságát egyensúlyozza az alkalmi imacsoport találkozó. Számára az egyházi (vallási) egységet az alkalmi közösségek jelentik, amelyek az összetartozást sugallják.

A kishegyesi Szent Anna-templom főoltára Szent Annát és Szent Joakimot ábrázolja a gyermek Máriával. Szent Anna és Joakim szavak nélkül fejezi ki érzéseit. A képet Joseph Franciscus Falconeri 1791-ben festette Budán. Áttekinthető kompozíciót készített, hogy ünnepélyes fénybe vonja a templom nevét viselő Szent Anna alakját, a központi fénysugár mégis a leendő Szűzanyát juttatja kifejezésre, így központi alakja megerősödik. Nemes és visszafogott érzelmeket ábrázoló festmény. A felülről beszűrődő fény alig világítja meg a háttérrel, ettől misztikus légkör hatja át. A kép egyszerre áhítatos és emberi. Szent Annát nézve mintha imádkozna, vagy a csodát várná: Gábrriel arkangyal üzenetét, aki majd megjósolja Máriának, hogy ő fogja világra hozni Isten fiát. A felfelé tekintő fejek, miközben alázatosan fogja ő is és Szent Joákim is Máriát. A mennybolt és a föld két részre osztja a képet. Az ég az angyalokkal fontos szerepet játszik ebben. A művész keszes vonalai érzékeny, nőies atmoszférát teremtenek.

A templom büszkesége a két mellékoltár. Mindkét oltárkép Than Mór, óbecsei születésű festő alkotása. Mindkettő 1868-ban készült Pesten.⁶ A jobboldali mellékoltár Nepomuki Szent Jánost ábrázolja a börtönben. Alakja karizmatikus, a sötétből lép elő. Mitológiai hatást nem kelt, megértéséhez szükséges Nepomuki Szent János életének ismerete. A képet a szent erőteljes alakja uralja csodálatra és áhítatra készítve a szemlélőt. Szenvedés helyett a kitartás, a bizalom olvasható le az arcról.

A baloldali oltárkép Szent Józsefet, Jézus Krisztus nevelő atyját ábrázolja, karján a kis Jézussal. A festmény legfontosabb jellemzője a kiemelt emberi alak, a sötét, mégis realiztikus színkezelés. A realiztikus figura a sötét háttérnek köszönhetően misztikus tartalommal ötvöződik. A kép hatására bibliai jelenetek juthatnak eszünkbe. A maga húsvér valóságában megjelenő Szent József valamiféle kódos távolságtartással viseltetik környezete iránt.

A Szent Imre szobor aktualizálja a vallás mondanivalóját. Az ég felé mutató kezek és a felfelé irányuló tekintet az egyesítés akarata – az élet és a valóság összekapcsolódása ez az alkotás. Szimbolikus látomást takar a tekintet, látomást a túlvilági életről. Átérezhető a melegség. Ott sejlik a halhatatlanság fogalma is Szent Imre arcán.

Az oltár melletti szobrok az angyalokról a hálaadó ember képzetét keltik. Az oltár melletti szobrok az angyalokról a hálaadó ember képzetét keltik. A kéztartás és a test vonala(i) szoros egységet alkotnak. A hálaadást, az alázatot juttatják eszünkbe. Az angyalok vonásai az érzelmek színpompás gazdagságát és a lélek megrendítő mélységét sugallják. A kezek finom tartása többet mond a szó-

⁶ KALAPIS 1990. 50–51.

lamoknál. *Egyszerre reménykeltő és lemondó némaság.* Az első angyal állva Istennek nyújtja kezét, átadva önmagát, életét.

A második angyal leborulva hódol, arcra borulása az egyén alárendeltségét fejezi ki a felsőbb hatalom előtt.

A harmadik angyal térdepelve, imára kulcsolt kézzel hódol a Mindenható Isten előtt.

A három angyal Ulman Alojzija zágrábi szobrász alkotása (1965)

Összefoglalás

Azt a mentális közeget igyekeztem elemzésem tárgyává tenni, akiknek hitük és vallásosságuk különböző módon jut kifejezésre. Egy tényező azonban mindhármuknál közös: vallási életük az alkotásokban nyert megerősítést. Valamennyi tárgy egyben jel is, és mindegyikben az alapüzenet mellett további másodlagos üzenetek, konnotatív jelentések találhatók - írja Hofer Tamás.⁷

A gipszfigurák, a különféle tárgyak nem mutatnak kiemelkedő kézműves jegyeket. A műalkotás anyaga szintén nincs összhangban a vallási élménnyel. Az érzések magas asszociációját váltják ki. Az egyéneknél az intuíció (ösztönös megérzés) a szemlélődő tudatállapot része. Például a nyugalom, a magasztosság, a felszabadultság a szubjektum érzelmei, az érzelmi tudatformába tartoznak.⁸ Az ipari gyártás nincs hatással a tárgyak rejtett lehetőségeire. Nincsenek megfosztva attól, hogy különböző értékeket hordozzanak. Az előforduló alkotások többnyire nélkülözik a fény ábrázolását, mégis *belelátják* a fényt. Entitásokká válnak, és már egyre kevésbé jelentenek pusztá ábrázolást. A szobroknál megjelenik a konceptuális belelátás. Benne látják a mulandóságot, a varázserőt, a jövőt, a boldogságot, a példaképet. Bármennyire is egyszerű emberi alakok, vizuálisan inkább elgondolásokat ébresztenek. Bizonyára minden hívő számára mást közvetítenek a körülményektől függően. Az emberi kívánságnak megfelelően a világ két atmoszféráját látja bennük. Az általa ismeretlen is ismertté válik a szentek szobrainak szemlélésekor. Bármilyen egyszerűek is ezek az alkotások, az ember a maga számára hitelesen rekonstruálja saját hitvilágát.

A templomban mind többszeretika csöndöt és a látványt. Legmeghatározóbb számukra a nyugalom élménye. Szükség van érzéki (nyugalom) érzetre, ami hatással van rájuk, hogy az áhítat hangulata megteremtődjön. Három személy érzelmi világát vizsgáltam. Központi helyen az alkotás, mint mágia szerepelt. Hogyan hatott / hat rájuk a szakrális történések vizuális megjelenítése. A hit és az áhítat mindhárom vizsgált személy életében ott van. A megszületett élmények a látvány segítségével születnek meg. A tartalom, melyekkel az egyén felruhazza őket, mágikus erőt kölcsönöznek az alkotásnak, így az érzéki élmény fokozott felértékelődését tapasztaljuk. Ebben az esetben a művészi tudatosság nem kerekedik az élmények fölé.

⁷ HOFER 1976 39–64

⁸ MAQUET 2003. 206.

Említést teszek az álmokról, amely épp oly nagy súllyal bír, mint a kultusz-helyeken fellelhető szakrális tárgyak. Idézem Török Piroska két álmát. „A Szűz Anya ott állt az ágyam mellett és mondta, hogy még száz nap és hazajön az uram a háborúból. Láttam és hallottam a hangját. A Szűz Anya hangját hallani, kegyetlen érdem volt részemre. És egyszer álmodtam a Jézuskával, hogy ő térdelt, a hátán volt a kereszt, így (letérdel és megmutatja). Kérdeztem, hogy segítsek-e? De ő nem válaszolt. Nagyon szép volt, mert rám nézett. Az életemben ez a két álom volt a legszebb. Sokszor visszaidéződik ez a kép a szememben.”

Irodalom

BAUDRILLARD, JEAN

1987 *A tárgyak rendszere*, Ford. Babarczy Eszter. Gondolat kiadó, Budapest.

GEERTZ, CLIFFORD

1994 *Az értelmezés hatalma*, Ford. Andor Eszter. Századvég kiadó, Budapest.

GADAMER, HANS GEORG

1984 *Igazság és módszer*, Ford. Bonyhai Gábor, Gondolat, Budapest.

HOFER TAMÁS

1976 *A tárgyak elméletéhez. Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzése*, NK–NT VIII. Akadémiai Kiadó, Budapest

ILLÉS PÉTER

Emlékek a „felejtésben” Gyimesközéplekon. Antropológiai vizsgálatok. www.hhrrf.org/kisebbségkutatás.

KALAPIS ZOLTÁN

1990 *Festők nyomában*, Forum Könyvkiadó, Újvidék.

MAQUET, JACQUES

2003 *Az esztétikai tapasztalat. A vizuális művészetek – antropológus szemmel.* Csokonai Kiadó, Debrecen.

ANNA SZÓKE

CREATION AS MIRACULOUS MAGIC

More and more people are drawn to the silence and the visual elements of the church. Experiencing tranquility is the most determinant factor for them, as a sense of tranquility is required in order to develop the atmosphere of devotion. I have examined the emotional world of three individuals. Faith and devotion are present in the lives of all three persons. Their experiences were created through the visual elements. The meaning that the individual bestows on these visual

experiences lends a magical power to the creative works. In this way the sensory experience gains increasingly more value. Artistic consciousness does not overpower the experiences.

Dreams are as important in this regard as the sacred objects found in cultic places. I quote two dreams by Piroska Török. *“The Virgin Mother stood by my bedside and told me that my husband will return from the war in one hundred days. I saw her and I heard her voice. To hear the voice of the Virgin Mother was an immense privilege. And another time I dreamt of Jesus, of him kneeling, the cross on his back, like this (she kneels down to show me). I asked him if I could help him, but he made no answer. It was so beautiful, because he looked at me. These were the most beautiful dreams in my life. I often see this image, flashing before my eyes.”*

EGYHÁZZENEI HANGVERSENY

a Szeged-alsóvárosi ferences kegytemplomban
2006. okt. 5-én – csütörtökön – este 8-kor

Műsor

- 1) Szűzanya-köszöntő: AVE SPES NOSTRA...
(intonáció: Kertészné Szabó Judit és Galbács Gabriella)
- 2) Szent Ferenc-köszöntő: DICSŐÜLT SZENT FERENC... (3 vsz.)
- 3) Zoboralji aratásvégző ének és a húsvéti gregorián alleluja:
ELVÉGEZTÜK... (Barslédec, Zoboralja)
ALLELUJA (Graduale Romanum)
ELVÉGEZTÜK... (Zsére, Zoboralja)
ALLELUJA (Esztergom, 15. század)
- 4) Aratókoszorú (Gyöngyöspata)
- 5) OSTYAHORDÁS-OSTYAVIVÉS (Vága, Mátyusföld) (Barslédec,
Zoboralja) (Órhalom, Nógrád vm.) (és a lengyelek karácsonyi népszokása)
BÉKESSÉGHÍRDETŐ ISTENNEK ANGYALA...
(Órhalom)
KRISZTUS SZÜLETÉSÉNEK.....
(Barslédec)
- 6) BOGURODZSICA – ősi lengyel szövegű himnusz gregorián dallamon
(14. sz. vége)
- 7) CSÁNGÓMAGYAR NÉPÉNEKEK
NYISZTOR ILONKA (Pusztina, Moldva)
- 8) KODÁLY: MAGYAR MISE (1966) – orgonakíséret: Wasztl János, a bazilika
karnagya (Székesfehérvár),
Közreműködik: a győri Bencés Templom kamarakórusa (a 8. alkalommal)
Karvezető: P. Jáki Sándor Teodóz, bencés

Bevezető

A) „Rubrikák” a kórus számára:

- 1) Templomba, római katolikus templomba lépve először az Oltáriszentségben jelenlevő Jézust imadjuk lélekben-igazságban és a hódolat térdhajtásával. A kórus a sekrestyéből égő gyertyával a kezében bevonul a lesötétített templomba a Főoltár elé és térdet hajt az oltár tabernáculuma felé fordulva az Oltáriszentség előtt.

- 2) Majd Jézus Édesanyját, *Szűz Máriát* köszöntjük, akinek Kegytemplomába léptünk.
Térdhajtás után a kórus végigmegy a szentélyen, megáll az oltár előtt és elkezd a hangverseny 1. számát: AVE, SPES NOSTRA. E bevezető ének alatt egyre több lámpát kapcsolnak be. Az ALLELUJA alatt már legyen teljes a templom kivilágítása.
- 3) Assisi Szent Ferenc tiszteletére énekelünk utána, mert Őt e Kegytemplom házi-gazdájának tekintjük, akinek követői, a kisebb testvérek, a ferencesek a kegytemplomnak lelkipásztorai.
A kórus a Szent Ferenc-oltár felé fordulva elénekli a himnikus népének – DICSŐŰLT SZENT FERENC – mindhárom versszakát.
- 4) Megemlékezünk még a boldogemlékű Bálint Sándor professzorról, aki egész életében, az elmúlt évszázadban, szívének őszinte gyermeki szeretetével ragaszkodott e kegytemplomhoz. 1980-ban itt volt fölravatalozva a szentélyben, és innen kísértük ki koporsóját a temetőbe.
A kórus tagjai eloltják gyertyáikat.

B) Bevezető – Beszámoló – Visszaemlékezés

Itt az írásbeli Bevezetőben közlöm, hogy ezen írás tartalmazza ugyan a 2006. október 9-i hangversenyen elhangzott műsorközlő szöveget, de azt kiegészítettem és egy olyan BESZÁMOLÓ lett, melyet hangversenyünkről a konferencia előadásait tartalmazó kötet számára készítettem: ún. szerkesztett változat. Sőt kiegészült ez a Beszámoló olyan bekezdésekkel, melyeknek tartalma hozzátartozik ugyan a hangverseny tervezéséhez, felkészüléséhez, még olyan VISSZAEMLEKEZÉS jelleggel is készültek, amelyek ha nem is tűnnek lényegesnek másoknak, mégis fontosnak látszhatnak a szereplők – a kórus és karvezetőjük – számára. A Beszámoló külső nyomtatott formája segíthet az Olvasónak, hogy akár el is hagyhatja belőle a neki nem fontos bekezdéseket. Csak a végén közölt jegyzetek sorszámaiban adódik akkor némi hiba, ha az elhagyott bekezdések számozott jegyzetet is tartalmaznak a 22–23. lapon.

C) Az ostyák beszerzése

Ha valaki jónak látná a karácsonyi ostya beszerzését, szívesen közlöm készítőjének vágai címét: Jalšovský Robert, SK-925 62 – Váhovce 542. Tel.: 00-421-31-789-36-23 – e-mail: tina-robert@stonline.sk

D) Bogurodzsica

A 6. tételt – BOGURODZSICA – jónak láttuk fonetikusan közölni itt a BESZÁMOLÓBAN. Kottája nálunk van meg kézírásban és xerox-másolatban. Címem: Jáki Sándor, 9022 – GYŐR, Széchenyi tér 9.

E) Hat szép idézet – szöveg (e-mail-küldésre is alkalmas)

Első közlés: a CD borítóján (címe: Jáki Sándor Teodóz énekel és tanít)

- 1) A népénekülés művészetét tanulhattam meg a kunszigeti Virág Miska bácsitól, hiszen akár róla is írhatta volna KODÁLY ZOLTÁN: „Minden folklorista tanúsíthatja, hogy egy-egy sokversszakos dal sikerült szabad előadása, még öregember erejevesztett hangján is, olyan magasrendű művészi élményt jelenthet, amelyet rendszeren csak a világvárosok koncert-termében szokás keresni és találni. (Kodály: Visszatekintés II., Budapest, 1964, Néprajz és zenetörténet, 231.lap)
- 2) BÁLINT SÁNDOR (1904-1980) a vallási néprajz Európa-híres tudósának mondatát terjeszteni lehetne: „...a magyarul átélt katolicizmusnak és a katolikussá teljesedett magyarságnak szimbolikus bizonyága...” (Bálint: Boldogasszony vendégségében, Veritas, Budapest, 1944, a Csíksomlyó c. fejezetben, 71. old.)
- 3) ERDÉLYI ZSUZSANNA megállapítása: „...a népi katikum sok száz éves gyakorlata, a népi áhítat pap nélküli, kötetlen, önerejű megnyilatkozása. (Erdélyi Zsuzsanna: Hegyet hágek, lőtöt lépék, 1976. 28. lap)
- 4) BARS BALÁZS sümegi ferences atyának az a tapasztalata: Magyar népünk azt a vallási tanítást fogadja be teljesen és maradandóan, amelyet megünnepelt.
- 5) RATZINGER bíboros (2005. április 19-e óta: XVI. Benedek pápa) 2001-ben Rómában felhívta a Magyar Katolikus Püspöki Kar figyelmét: A népi vallásosságot – megtisztítva ferde kinövéseitől – meg kell őrizni, hiszen választ ad azokra a kérdésekre, amelyek ott élnek az ember szívében, segít az imádságban, ismeretet közvetít, vigyázza az ember lelki egyensúlyát; ugyanakkor a helyesen gyakorolt népi vallásosság egységet teremt, míg a túlértékelt intellektuális vallásosság polarizál, megosztottságot hoz létre. (Ezt a gyönyörű tanítást Bíró László püspök-rektor atya beszámolójában hallottam!)
- 6) A SZENTATYA – II. János Pál pápa – 2003-ban pedig maga buzdított ezekkel a szavakkal minden katolikus hívőt:
„Különleges figyelmet kell szentelni a népi jámborságnak is. (...) E jámborsági formák a különféle társulatok, zarándoklatok, búcsújárások révén széles körben élnek Európa régióiban, és gazdagítják a liturgikus esztendőt, s családi és társas szokásokban és gyakorlatokban is megnyilvánulnak. A lekipásztoroknak a népi jámborságot becsülniük és támogatniuk kell, s meg is kell újítani úgy, mint Isten népe bölcsességének sajátos kifejeződését.” (AZ EGYHÁZ EURÓPÁBAN című írás 79. pontja)

F) A legszebb vélemények a magyar népdalról:

BARTÓK BÉLA: „Népi dallamaink mindegyike valóságos mintaképe a legmagasabb rendű művészi tökéletességnek. Kicsinyben ugyanolyan mesterműnek tekintem, mint a nagyobb formák világában egy Bach-fúgát vagy Mozart szonátát.”

- ARANY JÁNOS: „Nagyon megfoghatom, ha egy olyan költő is, mint Petőfi, miként többször hallám nyilatkozni, nagy részt odaadott volna költeményeiből, csak hogy eredeti népdalaink szebbjeinek ő lehetne szerzője.”
- KODÁLY ZOLTÁN: „Minden folklorista tanúsíthatja, hogy egy-egy sokversszakos dal sikerült szabad előadása, még öregember erejevesztett hangján is, oly magasrendű művészi élményt jelenthet, amelyet rendszeren csak a világvárosok koncerttermeiben szokás keresni és találni.” – „Itt ér el a népének odáig, hogy teljes értékű művészetnek kell elfogadni.”
- BÁRDOS LAJOS: ...a magyar népdal: „Valami nagyon új, nagyon tiszta, friss levegő. Szívmelegítő, vérpezsdítő élmény.”
- BARTÓK BÉLA: „...az az idő, mit ilyen munkával (népdalgyűjtéssel) töltöttem, életem legszebb része, és ezt nem adnám oda semmi másért sem.”
- ARANY JÁNOS mondja a *népballadákról* a legnagyobb elismerés hangján: „...a sokat emlegetett egypár balladás költemény oly benső teljességet mutat az elbeszélés illető fajaiban, mellyel a műköltés csak versenyezhet, de sehol még túl nem haladta...”
- SÖTÉR ISTVÁN a *népballadákról*: „Csak legnagyobb költőink legihletettebb pillanataikban tudtak népballada értékű költemény alkotni.” Erdélyi román népzene-tudós megállapítása a román népdalokról alkalmazható a magyar népdalokra is: „Csak annak a népnek vannak gyönyörű népdalai, amelyik sokat szenvedett.”
- SÍK SÁNDOR: „Ó Istenem, ha az én árva bodza-sípom Egy századrészét el tudná füttyülni annak, Amit Te mondtál énnekem magadról Egy parasztdal egyetlenegy sorában!” (1948 – Bocsásd meg)
- KODÁLY ZOLTÁN: „...egy pár hangnyi dallamok, mintha kőbe vésve álltak volna századok viharait”.
- FARKAS FERENC véleménye az egyházi könnyűzenéről: A Bartók, Kodály, Lajtha László után mégiscsak a legjelentősebb magyar zeneszerzője volt az elmúlt 20. századnak. Nem sokkal halála előtt megkérdezték tőle: „Mi a véleménye az egyházi könnyűzenéről?” – „Nem tudtam, hogy ilyen van. De én azt tanultam, hogy az Úr Jézus szenvedett értünk és meghalt, majd harmadnapra föltámadt. Ötven nap múlva, Pünkösdkor elküldötte a Szentlelket a Boldogságos Szűz Máriára és tizenkét Apostolra.” – Majd hozzátette: „De nem a Hófehéreké és a hét Törpéke!”

A legszebb vélemények mellé három veszedelmes adat:

HAMVAS BÉLA a zenéről általában nyilatkozva szigorúbban fogalmaz:
„A zenei hazugság a legelvetemültebb valamennyi hazugság közül, mert az embert a legvédtelenebb oldaláról demoralizálja.”

NÉMETH LÁSZLÓ: „Aljas zenével táplálni egy nép lelkét olyan, mintha a testét tífuszos vízzel itatnánk.” (MAG 94.03.38)

MAG (folyóirat) 94.03.28.: „...a zene manipulatív hatalma...”

- 1) Szűzanya–köszöntő: AVE, SPES NOSTRA... (intonáció: Kertészné Szabó Judit és Galbács Gabriella)

Győrből jöttünk, ahol Szent István király az első tíz között nálunk is püspökséget alapított, és ahol a székesegyház II. János Pál pápa 1996-os győri látogatása után a „basilica minor” rangot kapta meg. – A püspökség három legdrágább kincse: a Vérrel Könnyező Szűzanya kegyképe, Szent László király hermája a fejereklyével együtt és a 15. századi antifonále, az ún. Zalka-antifonále, melyből tanultuk az AVE SPES NOSTRA kezdetű gregorián éneket.

Sajátos értékei vannak ennek a kódexnek: miniatúrákkal csodálatosan díszített és minden szövege fölött gregorián neumák (hangjegyek) vannak mindegyik lapján. Méretei is nagyszerűek: 84x57 cm, és így az ország egyik legnagyobb kódexe. A 318 lapos kódexnek még a bekötése is remekmű, bár az csak 19. századi.

A kódex legszebb lapján, a 14. lapon található ez a tétel, mely énekkel kezdjük hangversenyünket 1992 óta, mikor először voltunk itt Szegeden.

Ez a kódex sajátos külső értékein kívül még belső tartalmában is jelentős, és sajátosan értékes benne ez a rövid gregorián tétel. Valamikor így mondhattam róla: Egyetlen példányban van meg ez országunkban, és ez akkor igaz is volt. 1998 óta azonban már kettő van belőle, mert egy Törökországban felfedezett magyar származású kódexet lemásoltattak. Ez a másolat szintén tartalmazza az AVE SPES NOSTRA-tételt kis dallamvariánsban. – Sőt a Szent László alapította zágrábi püspökség könyvtárában is van egy olyan kódex, melyből énekelhető ugyanez az ének. De azért azt hozzátesszük, de csak mi, győriek tehetjük hozzá: „Több mint 900 éve ezt a kódexet tőlünk, győriektől kapták a zágrábiak.” – Ezt az ő szakembereik is tudják, – tőlük hallottam 1972-ben.

Sajátos értéke még ennek a tételnek, hogy a liturgikus évben egyetlen alkalommal énekelhető a zsoltosmában. A zágrábi kódex a liturgikus utasításokat is tartalmazza.¹ Mi igyekszünk azok szerint előadni. – Karácsony vigíliáján, dec. 24-én este az I. Vesperáson van az egyetlen szerepe ennek az éneknek. A hívekkel teli székesegyházban minden fényt kioltanak, csak három gyertya ég három fiúgyermek (puer scholasticus) kezében. E három fiúra volt bízva e tétel elkezdése, intonálása. Mikor ők elénekelték a három AVE-t, a kórus is bekapcsolódott. Az tétel éneklése közben egyre több fényt gyújtottak, és mire sor került a püspök kezdő énekére (Deus, in adiutorium meum intende), már teljes kivilágításban ragyoghatott a zágrábi Szent László király katedrális és a győri Nagyboldogasszony szé-

¹ A kódex jelzete Zágrábban: MR 2

kesegyház is. – Ezt a mintát követtük mi is itt Szegeden, de a könnyebb modern megoldással: a villanyvilágítás fokozásával a tétel végéig.

A tétel korabeli előadóira vonatkozólag Mezey László² professzor szóbeli közléséből tudjuk, hogy a középkori székesegyházak kórusában lehettek 150–180-an az énekesek, és abban mintegy 100-an voltak a fiú-énekesek; voltaképpen a katedrális iskola minden tanulója. Gregorián éneket énekeltek ők minden nap a székesegyház liturgikus rendje szerint.

Amit ebből a kódexből énekelnek, az gregorián ének. Erről írja Szabolcsi Bence professzor³: „a világ leggazdagabb dallamkultúrája,... a Közép-tenger klasszikus zenéje,... minden dallamszövéis forrása és mintaképe,... az egyszólamú zene legdiadalmasabb kivirágzása.”⁴

A középkori liturgikus előírások szellemében énekeljük a tételt és kezdjük ezzel immár a 8. alkalommal a konferencia templomi hangversenyét. Jézus Krisztus karácsonyi születésének ünneplését Édesanyjának, Szűz Máriának énekes köszöntésével kezdjük.

AVE, Spes nostra, Dei Genitrix intacta.
AVE, illud AVE per Angelum accipiens.
AVE, concipiens Patris Splendorem benedicta.
AVE, casta, sanctissima Virgo, sola innupta.
Te glorificant omnis creatura Matrem Luminis.
Alleluja, Alleluja, Alleluja!

2) Szent Ferenc–köszöntő:

DICSŐÜLT SZENT FERENC... (3 vsz.)

A Kegyetemplomban Assisi Szent Ferenc⁵ oltára felé fordulva köszöntjük a Kiseb Testvérek rendjének Alapítóját himnikus népénekkal, melynek szövegét az erdélyi, szintén ferences szerzetes Kájoni János Kancionálisából tanultuk meg⁶, erdélyi népi gyűjtésből közölt dallamát pedig az Éneklő Egyház énekeskönyvből vettük.⁷

DICSŐÜLT SZENT FERENC. – Krisztus jó szolgálja,
alázatosságnak – eleven formája,
tisztaság, szegénység – égő szép fáklyája,
engedelmességnek – ragyogó példája.

² MEZEY László (1918–1984)

³ SZABOLCSI Bence (1899–1973)

⁴ SZABOLCSI Bence: *A zene története*, Budapest, 1984. 54. old.

⁵ Assisi Szent Ferenc (1182–1226)

⁶ KÁJONI János: *Cantionale Catholicum*, Csíksomlyó, 1676.

⁷ *Éneklő Egyház*, római katolikus népénektár – liturgikus énekekkel és imádságokkal – Szent István Társulat, Budapest, 1985. – A kurzív betűkkel közölt 3 szó a népéneken a hármass szerzetesi fogadalmat (tisztaság, szegénység, engedelmesség) jelenti. (Éneklő Egyház, 298. tétel, 360. lap)

Ki ellene mondtál – bátran e világnak,
 lelkeket vadászó – Sátán pompájának,
 hű szolgája voltál – a Te szent Uradnak,
 nyomdokát követte – szenvedő Krisztusnak.

Hűséges, jó Vezér, – messze fénylő csillag,
 ki a sötétségben – tündökölsz, mint szép nap,
 mutasd meg minékünk, – hol van az igazság,
 s tedd, hogy befogadjon – az örök boldogság! [Amen]

Assisi Szent Ferenc köszöntése után kegyelettel gondolunk arra, hogy e kegytemplomhoz hozzátartozik boldogemlékű Bálint Sándor⁸ professzor emlékezete. Ahányszor ide zarándokolunk, mindig elmegyünk a temetőbe Bálint Sándor sírházhoz (ma is elmentünk oda!): imádkoztunk ott és énekeltünk is.⁹

3) Zoboralji aratásvégző ének és a húsvéti gregorián alleluja:

ELVÉGEZTÜK... (Barslédec, Zoboralja)
 ALLELUJA (Graduale Romanum)
 ELVÉGEZTÜK... (Zsére, Zoboralja)
 ALLELUJA (Esztergom, XV.sz.)

A hangverseny 3. száma a zoborvidéki¹⁰ aratásvégző ének és a gregorián Alleluja hasonlóságának kétszeres bemutatása volt. Az első hasonlóság ma már mindenki előtt ismert. Felfedezésének érdeme Kodály Zoltáné. Az ő könyvéből tudjuk: „...egy nagyheti Allelujára ismerünk a zoborvidéki <aratásvégző> énekben.” A barslédeciek énekét vetette össze a közismert Allelujával. – Még azt is hozzáteszi könyvének 63. oldalán: „Efféle átvételeket szorgos kereséssel talán többet is ki lehet még mutatni.” Kodály így folytatta: „Hogy közvetlenül a latin

⁸ BÁLINT Sándor (1904–1980)

⁹ Legyen szabad dicsekednem: 1978 augusztusában a Havi Boldogasszony kegytemplom búcsúnapján szentmisét mondtunk ott (a kórus alatt balra) a Szűzanya oltáránál. A Professzor kérte tőlem a szentmise szándékát: élő Sándor, élő Sára. A következő évben is Ő volt a ministránsom. 1980-ban azonban már ez volt az intenció: meghalt Sándor, meghalt Sára. Akkor a ministránsok Lantos Miklós és Imre Mária két fia volt. – Van még más közös emlékünks is. 1978-ban Úrnapján ez a kamarakórus a Professzorral együtt énekelt a Sopron-megyei Mosolygó Mária-kegyhelyen Osliban az ún. Oslói Népvesperást: ez a Kórus és az osli hívek az újmisével együtt. Akkor ott a boldogemlékű Sándor bácsi a Népvesperás éneklése közben annyira meghatódott, hogy engem kért meg, hogy az osli hívekhez én szóljak – Óhelyette

¹⁰ A Nyitra melletti Zoborvidéknek 26 magyar községe van. Korábban én csak 22-ről tudtam. – Érsekújvár és Komjáti felől: Nagykér – Berencs – Nagycétény – Nyitraacsehi – Felsőkirályi – Vicsápapáti – Nyitraegerszeg – Menyhe és Béd. (Ez eddig kilenc.) – A hegyen innen, délfelé – Marcus Aurelius Nagy-Útján: Gerencsér – Csitár – Zsére – Kolon – Ghymes és Lédec (Ez már összesen tizenöt.) – Méginkább délre a Nagy-Úttól: Pográny – Geszte – Hind – Bodok – Bábindal – Kálaz és Aha. – Ezért a 22 szavas memoriterért egy öreg magyar egyszer ott, Zoboralján így dicsért meg: – „Nézzé, ezt a huszonkettőt még mi sem tudjuk ilyen pontosan elsorolni!” – Megtisztelve éreztem magamat kedves dicséréte miatt annak ellenére, hogy mindjárt előadásom után még pontosabban tájékozódhattam Zoboraljáról. Sándor Anna könyvében (*A Nyitra-vidéki magyar nyelvjárások atlasza*, Kalligram, Pozsony, 2004) ugyanis 26 zoboralji község szerepel, mert az általam tudott 22-höz négy még hozzátartozik: Csiffár, Tild, Nemespann és Nyitraszőlős.

szövegű liturgikus énekből jutottak-e a magyar népdalkincsbe, vagy a magyar graduálok közvetítésével, vagy a szomszéd népek közvetítésével, még további részletes kutatás dolga lesz felderíteni.”¹¹

Nálam nem éppen szorgos keresés eredménye volt, sem valami további részletes kutatás dolga, hogy összehasonlíthattam a zsérei alleluja éneklését az esztergomi alleluja-variánssal, hanem csak az, hogy 1986-ban a zsérei hívek egy újmise (primícia) ünneplésére hívtak meg.

Nyitra várost jól ismertem régebből és nagyra értékelem. Székesegyházukat az egyik legszebb környezetben lévő katedrálisnak tartom a Kárpát-medencében, szinte készültem a megcsodálására. De ilyen népzenei kíséret mellett, ahogyan a két anyóstars énekelt az autóban, észre sem vettem, mikor hajtottunk el látóközelében.

Mint megtudtam útítársaimtól, a szomszédos Lédec község ún. ifjúsági (templomi) gitáros énekkara ajánlkozott rá, hogy majd ők átjönnek vendégszerepelni a primíciára, és ez már majdnem sikerült is nekik. – Közben azok a jóindulatú lédeci fiatalok észre sem vették volna, hogy a helybeli (zsérei) falusi, templomi, magyar nyelvű vegyeskart kiszorították volna a primícia zenei megünnepléséből.¹²

Véletlenül kerültem ebbe a nagyszerű segítő szerepbe. Zsérei zarándokok jártak ugyanis Győrött a székesegyház Könnyező Mária 1986. évi március 17-i főünnepén akkor a püspöki szentmise zenei rendjének tervezője és vezénylője én voltam. Meghívtak hát magukhoz a Felvidékre, és a júliusi primíciára szinte minden héten fölutaztam hozzájuk Zsérébe, hogy az énekkar próbáin részt vegyek és segítsek karnagyuknak, Vanyó Gergely bátyámnak.¹³

Már a legelső esti kóruspróba indulása is szenzációsan sikerült. Hogy megtudjam, mire is számíthatok náluk hangerőben, lendületben és bátorságban, a szentmise allelujáját kértem tőlük. Nagy lelkesedéssel úgy kitettek magukért, hogy majd szétment a kóruskarzat, mikor elzengték. Rögtön meg is ismételttem velük. Akkor még felszabadultabban szinte kiáltották.

Tudjuk a héber-arám ALLELUJA szóról, hogy jelentése nem csak ennyi: DICSÉRJÉTEK AZ URAT!, – hanem több: HANGOSAN DICSÉRJÉTEK AZ URAT!, – sőt még kifejezőbben: KIÁLTSÁTOK AZ URAT! – ahogyan a zséreiak jól tudták az 1986-os primícián.

Korábban ismertem az esztergomi Graduale (15. századi) Alleluja-dallamát. A zsérei vegyeskarnak ez az Allelujája jobban egyezett az esztergomi változattal, mint a Kodály által ismert Alleluja, melyet a Graduale Romanum tartalmaz. Sőt a barslédeci aratásvégző ének, melyet a zséreiak is egyformán tudtak, egyetlen

¹¹ KODÁLY Zoltán – VARGYAS Lajos: *A magyar népzene*, Editio Musica Budapest, XIV, 63.

¹² A Magyar Népzene Tárában III/A jelzésű a Lakodalom című kötet. Benne a legtöbb lakodalmos ének Zoboraljáról való. Mégpedig jellemző arányban: a kötet 930 lakodalmos dalt tartalmaz, ebből 389 népdal való a Nyugat-Felvidékről, a Garamig terjedő részről. Ez több mint 41 %-a az 1955-ben megjelent teljes kötet népdalainak

¹³ Annyira egyezett szándékom az övékével, hogy életem legnagyobb emberi és zenei dicséretét kaptam tőlük. (Bármennyire is szerénytelennek tűnik, mégis leírom.) A két anyóstars(!) így beszélgetett rólam: „Mondjad, hogy sikerült neked ezt az aranydarabot megszerezned Magyarországról, hogy szép és értékes legyen a zsérei primícia?”

hanggal jobban hasonlít az esztergomi alleluja-változathoz, mint az általánosan ismert Allelujához.

Azon a dallamon adnak hálát az aratás után, amelyet a feltámadás napján zengtek, az Egyház legnagyobb ünnepén. És mindezt az 500 éve ismert esztergomi úzus szerint! Félelmetesen szép bizonyítéka ez a vallási néprajz alapvetően katolikus gyökerének! Fölnézünk a Felvidékre!¹⁴ Érthető volt csodálatom és örvendezésem, és azt kellőképpen – boldog dicsérek kíséretében – a zsérei kórus tudomására is hoztam.

Kodály Barslédecen gyűjtötte az „aratásvégző” éneket. Pontosan onnan, ahonnan az ún. ifjúsági, templomi énekkar indulni készült, hogy gitármuzsikájával a primícián még jobban tönkregygye a néphagyományt. De van más, régi, szomorú felvidéki emlék, – 1967-ből való. A PASSIÓ éneklésénél ez volt a rend: Virágvasárnap a Szent Máté szerinti Jézus passió, Nagykedden volt a Szent Márk, Nagyszerdán a Szent Lukács és Nagypénteken a Szent Jánosé. Mindig így volt – 1300 év óta!

A megújított liturgia a II. vatikáni zsinat óta ABC év szerint váltotta a virágvasárnapot.

Ezért ott, Szlovákiában, a magyar népi templomi kórusoknak legalább a fele feloszlott ennek az előírásnak szigorú, értelmetlen végrehajtása miatt. A felvidéki Verebélyen azonban – az ottani, akkori szlovák anyanyelvű káplánt, most nagyszombati püspök atyát – Mons. TÓTH DOMONKOST – igen megvigasztaltam, hogy az új római katolikus népénektárban, az Éneklő Egyházban, az 1399. lapon már olvasható az ide-vonatkozó rendelet: Ha a passiót énekeljük, és a népi kórus csak az A) év passióját tudja énekelni, akkor a másik két évben is választhatjuk a hagyományos Máté-passiót.¹⁵

4) Aratókoszorú (Gyöngyöspata)

A szegedi konferencia hangversenyére elvittem egy aratókoszorút. Ez a története. Az aratókoszorút az előadás után neki ajándékoztam Dr. Barna Gábor professzornak. Ő pedig továbbadta a következő sorok kíséretében. „A Tőled kapott aratókoszorút méltó helyre adtam tovább, a zákányszéki aratókoszorú múzeumnak. Szabó István ny. tanár vette át tegnap.”

5) OSTYAHORDÁS-OSTYAVIVÉS

(Vága, Mátyusföld)

(Barslédec, Zoboralja)

(Órhalom, Nógrád vm.) (és a lengyelek népszokása)

BÉKESSÉGHÍRDETŐ Isternek Angyala...(Órhalom)

KRISZTUS SZÜLETÉSÉNEK... (Barslédec)

Most Szegeden így történt a hangverseny 4. száma. Mintegy 1000 ostyát tettünk kosárba. Egy győri bencés diák ministránssal, Molnár Mártonnal elindul-

¹⁴ JÁKI SÁNDOR Teodóz: *Fölnézünk a Felvidékre* – A 2005. dec. 9-én, a nyitrai Konstantin Egyetem Közép-európai Kara által rendezett konferencián elhangzott előadás szerkesztett változata.

¹⁵ JÁKI SÁNDOR Teodóz: *A Kunszigeti Jézuskeresés, Honismeret*, 1999/2, 34–41. lap, kotta-melléklettel.

tunk a templom kapujától a szentély felé és közben nagyhangon énekeltük az órhalmiak énekét: Békesség hirdető Istennek anyala... Bekapcsolódtak még, akik tudták, a győri énekhar tagjai. Igyekeztünk ugyanolyan lelkesen zengeni, mint az órhalmi gyermekek valamikor – ahogyan 1952-ben énekelte az 51 esztendőes Nagy Ferenc, aki gyermekkorában, az I. világháború idején – még énekelhették.

Kodály a másik ének, a Krisztus születésének... kezdetűt 1914-ben gyűjtötte Barslédecen öreg emberektől. Ha ennél az éneknél is visszaszámítunk 50 évet, akkor már az 1860-as évekhez jutottunk.

És itt az az izgalmas, hogy az egész OSTYAHORDÁS-OSTYAVIVÉS könyvedén felújítható lenne nálunk, hiszen Észak-Magyarországon még ma is élő szokás. És ha még hozzákapsolnánk a ma is eleven lengyel népszokást, amelyhez Mons. Julius Janusz érsek, a Vatikán budapesti és ugyanakkor Kisinyov-i (Moldávia) nunciusának újságcikkéből hozzájutottunk!

Szívesen eltanulom (eltanulnám) a felvidékiektől (és a lengyelektől is) szép mesterségüket. Ha sikerül, készülök vásárolni tőlük egy ostyasütő gépet, hogy ne kelljen a karácsonyi ostyákat minden adventben többször is kétezzével átcipelnem a határon, hanem hogy majd a magam készítetteikkel „minden jóakarátú embert” megajándékozhassak idehaza, Magyarországon és még Erdélyben is Futásfalván, az új Mária-kegyhelyen, ha már egyszer megígértem nekik. Így nemcsak felvidéki néprajzkutatóvá válhatok lassanként, hanem még egy értékes, szakrális, felvidéki népszokás fennmaradását is szolgálhatom, – itthon is és más-
hol is erősíthetem.

A konferencia hangversenye közben mindenkinek adhattunk ostyát. Talán még húsz is jutott mindegyiküknek. Ingyen adta Mátyusföldjén a Galánta melletti magyar falu, VÁGA (Váhovce) sok ostyasütő mesterének egyike, hogy osszam szét hallgatóinknak, a konferencia résztvevőinek, a vallási néprajzosoknak.

Az énekeket pedig elénekeltük az ősi magyar népi közösségi éneklés módján. Ahogyan az előénekes bácsiktól, az előénekes néniktől, az ún. szentemberektől és szentasszonyoktól jól eltanultam 77 esztendőes koromra. Ez az ún. diktálás (énekdiktálás). Ahol ez a legősibb magyar közösségi éneklésmód – a diktálás – megmarad, ott nem kell félnünk attól, hogy a népéneklés gyönyörű gyakorlata aláhanyatlík.¹⁶

Nemcsak csodáljuk, hanem még maradandó példa is maradhat nekünk – magyarországiaknak: a felvidéki karácsonyi ostyahordás.¹⁷ *A Magyar Népzene Tára II. Jeles napok* kötetében (Akadémiai, Budapest, 1953.) az Ostyavivés – ostyahordás címszó alatt találunk két ének, amelyeket a szokás terjesztésében énekelhetünk.

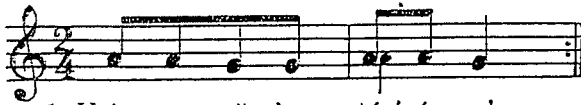
¹⁶ A felvidékiek ostyahordásáról bővebben: Jáki Sándor Teodóz: *Fölnézünk a Felvidékre*. Lásd 14. jegyzet!

¹⁷ Jáki Sándor Teodóz: *Ősi és modern – A „diktálás”, mint a legősibb népi közösségi éneklési mód*, In: *Magyar Egyházzene III.* (1995/96), 429–433.

327. Krisztus születésének mindnyájan örülnek...

327.

Köszöntő, amellyel ostyát hordtak szét iskolás gyerekek :



1. Krisz-tus szü-le - té-'sé - nek
mindnyá-jan ö - rül - nek,
az é - gi ma - dár - kák
szé-pen é - ne - köl - nek.

2. Örömmel az angyal
pásztorokhoz mennek,
hogy Messiás születik,
nekünk is azt jelentik.

A mi mester urunk is egy kis ajándékkal kedveskedik.

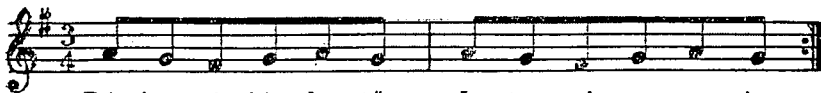
Barslédec (Bars), öreg emberek.

Kodály, 1914. V.

328. Békesség hirdető Istennek anyyala...

328.

Régen, advent utolsó hetében a harangozó és a kántor ostyát süttetett,
és azt vitték házról házra a gyermekek, énekelve :



Bé - kes-ség-hir-de - tő Is - ten-nek an-gya - la,
ki a pászto - ro - kat út - ba - i - ga - zíj - ja,
hogy menje - nek gyor-san Bét - le - hem vá - ros - ba,
ott ta - lál - ják majd a Jé - zust a já - szol - ba,



hogy ka - rá-csony nap - ját ér - hes-sék ken - ték is.

Órhalom (Nógrád), Nagy Ferenc (51).

Kerényi, 1952. III.

Ahol az ostyahordás szép hagyománya már megszűnt, annak felújítására szívesen említjük az *Éneklő Egyház* című népénektár ajánlatát. Az 1021. oldalon ezt olvashatjuk: Karácsonyi ajándékvitel – Régi szép szokás volt az ádventi ostyahordás. Ennek hagyományát felújíthatjuk, amikor karácsonyi ajándékainkat, kedvességgül valamicske élelmet stb. a gyermekekkel a rokonoknak, barátoknak szétküldjük az ünnep előtti napokban. A gyermekek e verssel köszöntsenek be a meglátogatott házba:

Mennyből alászállott – kisded Jézusunknak,
a mennyek és földek – szent Alkotójának,
születése napját – e világ Urának
érje békességgel – lakója e háznak.
Mert a nap, hold, csillag – örömet jeleznek,
hogy ideje eljött – szent születésének.
Én is ajándékot – hoztam szeretettel
a mi családunktól, – szíves üdvözlettel.
Dicsértessék a Jézus Krisztus!
Majd elénekelnek egy ádventi éneket, pár falatot kapnak és távoznak.”

6) BOGURODZSICA – ősi lengyel szövegű „himnusz” gregorián dallamon (14. század vége)

Gyönyörű nyelvészeti munka lehet azoknak a századoknak emlékeivel foglalkozni, amelyekben már látható, hogyan válik szét egy ősnyelv az utódnyelvekké.

Amilyen lelkesen taníthatja egy magyar irodalomtanár a Tihanyi Alapítólevelet, a Halotti Beszédet, az Ómagyar Mária Síralmat és még a többi magyar nyelvemléket, de még a BOLDOGASSZONY Anyánk népéneket is, ugyanolyan lelkesen taníthat egy lengyel tanár, mikor az ősi lengyel nyelvemlékek között a legelsőt, a BOGURODZSICA költeményt kell tanítania, amelyre úgy tekintenek fel ők, mint az ősi, a legelső lengyel himnuszra.

A BOGURODZSICA 1395-ben már megvan, és a nyelvezete már nem ószláv, hanem már lengyel, ólengyel. Ráadásul a Boldogságos Istenszüllőhöz szól, – és ha még gregorián zeneiségét is hozzáadhatja magyarázatához a lengyel pedagógus. Ez az ének akkor is már messze nem ószláv, hanem már lengyel; még akkor is, ha egy mai lengyelnek is meg kell tanulnia az ólengyel szöveg néhány szavának pontos értelmét.

Énekeltem már a pesti metrón – lengyeleknek. Mind odajöttek a közelembbe, és nagyon-nagyon meghatódtak. Diákjaimmal énekeltem a Szűzanya kegyképe előtt Częstochowában. Ugyanott kispapokkal is. Az egyik lengyel pap bácsi könnyes szemmel köszöntö meg és csak ezt tette hozzá kedvesen: „Ezt még mi, lengyelek sem tudjuk ilyen szépen!”

Kamarakórusommal 1999-ben közösen szerepeltünk a lengyelországi Żary város kármelita templomának zenekarával és énekkarával a győri Bencés Templomban. Nem értették, miért nem áruljuk el, milyen meglepetést tartoga-

tunk nekik az együtt énekelt szentmise offertóriumakor. Csak az én kórusom maradt akkor állva. De mikor elkezdtek váratlanul az ősi lengyel himnuszt, a Bogurodzsicát, mindannyian fölpattantak és vigyázz-ba álltak. Minden várakozásukat túlteljesítettük!

A Varsói Szerződés ifjúsági kosárlabda csapatainak kis-olimpiát rendeztek Győrött. Csak a lengyeleknek volt akkora a szívük és az eszük, hogy a közbeeső vasárnap szentmisére is elmenjenek. Remek fiúk voltak! – De mikor felajánlás-kor az énekkarom a kórusról kezdte zengeni váratlanul a BOGURODZSICÁT, a lengyel ifjúsági válogatott csapat tagjai mind hátrafordultak a padban a kórus felé – és mindannyian könnyezni kezdtek! – A szentmise végén az egész lengyel ifjúsági kosárlabda-válogatott megvárt bennünket és hálásan köszönték ólengyel énekünket.]

A lengyel származású budapesti pápai nuncius fenti levele adta nekünk a legnagyobb biztatást az OSTYAHORDÁS-OSTYAVIVÉS népi szent szokásának felújítására Magyarországon, ezért énekeljük el most 5. műsorszámként a BOGURODZSICÁT.¹⁸

7) Csángómagyar népdalok – NYISZTOR ILONKA, Pusztina, Moldova)

Nyisztor Ilona a Románia területén élő moldvai csángómagyarok egyik legismertebb éneke. A kivételes tehetségű és hangú előadó Moldvában Pusztina községben született és nevelkedett. Repertoárját szüleitől, nagyszüleitől és a még élő falusi öregektől tanulta. Foglalkozása óvónő, de emellett táncscsoportokat, énekkarokat szervez és vezet, népdalokat gyűjt és hangversenyeket ad otthon és külföldön egyaránt. Több önálló lemeze jelent már meg és rendszeres vendége a nagy magyarországi fesztiváloknak. Nyisztor Ilona forgalomban lévő lemezei:

- 1) Moldvai szentes énekek / Sacred Songs from Moldova FA-071
- 2) Földnek e zsírával... / To the fat of the earth... FA-086
- 3) Pusztinai nagy hegy alatt ED-CD 052
- 4) Elment a madárka
- 5) Moldvai karácsonyi énekek

Nyisztor Ilonka minden szegedi hangversenyünket megtisztelti közreműködésével.

8) KODÁLY: MAGYARMISE (1966) orgonakíséret: Wasztl János, a bazilika karnagyja (Székesfehérvár) Közreműködik (immár a 8. alkalommal): a győri Bencés Templom kamarakórusa. Karvezető: P. Jáki Sándor Teodóz, győri bencés

A Szent X. Piusz pápa¹⁹ legfőbb liturgikus rendelkezése – az egyházzenéről szóló *Inter pastoralis* kezdetű motu proprio-ja (1904) – nyomán szinte véglegesnek

¹⁸ Jól tudjuk, hogy nálunk a BOLDOGASSZONY ANYÁNK énekek dallama lehet már 17. századi, szövegének első leírása pedig megvan Pannonhalmán 1714–15-ből. Szirmay Antal 1804-es jelentős megállapítása szerint már 1793-ban is úgy emlegetik: „nationalis cantio” vagyis nemzeti ének, nemzeti himnusz. Van olyan vélekedés, hogy Kölcsey Himnuszáig ez az ének, a 'Boldogasszony Anyánk' lehetett (bár nálunk sem a nemzeti romantika értelmében) az egész magyar népnek 'himnusza'.]

¹⁹ Szent X. Piusz (1835–1914), – pápa 1903-tól 1914-ig.

látszott, hogy a szentmise liturgiájának énekelt nyelve sokáig még a latin marad. Hatalmas lendületet kapott ezért a gregorián ének reformja, amelynek értékét nagy mértékben megerősítette a francia Solesmes bencés főapátságában működő intézmény. Mégpedig annyira, hogy ha világszerte az Egyház életében a liturgia, (és vele együtt) a liturgikus élet örvendetesen emelkedőben van, akkor az mindig összefüggésben van a gregorián ének értékelésével és nagyrabecsülésével.

Mivel az éneklő hívő nép igénye, hogy saját nyelvén is énekelhesse a liturgia szövegeit nem szűnt meg, és alig telt el 60 év: a II. vatikáni egyetemes zsinat engedélyezte a népnyelvet a szorosabb értelemben vett liturgikus énekben is.

Végso engedélyezését a Vatikán az egyes országok püspökkari konferenciáira bízta. Ekkor jött – 1966-ban – a KODÁLY: MAGYAR MISE.

Templomi kórusok segítségével, jó orgonista támogatásával, a karvezető hozzáértésével és a plébános vagy templomigazgató igényességével megtanulható (lett volna) bármelyik templomban a hívek nem kis öröme.

Észre kell vennünk a Glória intonálásában elhelyezett remek zenei-szövegi célzást. E dallam alapja a Tinódi Lantos Sebestyén Kolozsvárt megjelent Cronica-jában (1554) az ének első sora:

TI, MAGYAROK, MÁR ISTENT IMÁDJÁTOK! —
DICSŐSÉG A MAGASSÁGBAN ISTENNEK! —

és még a közvetlen folytatásának dallama is.

Biztos vagyok benne, hogy Nádasi Alfonz bencés tanárnak, – Kodály szinte titkárának, heti beszélgető társának és (ahogyan az 1967-ben a Tanár úr temetésekor kitudódott:) gyóntató papjának – is köszönhető e Magyar Mise megkomponálása. Aminek ideje világszerte elérkezett a II. vatikáni egyetemes zsinat döntésében, az Kodály Magyar miséjében remek megfogalmazást kapott. Kodály Zoltán ebben a műfajban is letette a nemzet oltárára a nagyszerű Alkotást és Példát.

De a teljességhez az is hozzátartozik: a 300 ezer moldvai csángómagyarból 100 ezer még ismeri és tudja őseinek magyar nyelvét. Mivel a döntés a szentmise nyelvét illetően a római katolikus jogszabály szerint az egyházmegye püspökének kezében van, a moldvai magyarok templomaiban még mindig nem mondható magyar nyelven a szentmise, leszámítva ez évenként egyetlen alkalmat: a bukovinai Kacsika-kegyhely bazilikája mögött a lourdes-i grotta előtt a leszűkített téren, augusztus 15-én reggel 8-kor Nagyboldogasszony ünnepén, és mindez a II. vatikáni zsinat után 40 évvel!²⁰

²⁰ A csángó témáról bővebben: Jáki Sándor Teodóz: *A csángókról, igaz tudósítások*, Budapest, 2002

Képek



Maurer Hubert: Immaculata, 1778. Gyula,
Nádi Boldogasszony templom főoltára. Fotó: Bánfi Barna



1. kép: Sírkő Szentendréről:
A felső képmezőben a halot-
tak portréi láthatók.

Az alsó képesmező ábrázolja a kis asz-
talt a kenyerekkel és a sonkával.

Az asztalkától jobbra és balra áldoza-
tot bemutató személyek. E jelenet
alatt következik a felirat.

ID 3165, fotó: Ortolf Harl



3. kép: Sírkő

Aquincumból: az oszlopok között
a kereveten fekszik a halott. Előtte van a
kis asztalka az étellel, itallal. Lábánál egy
asszony ül. E képmező alatt szőlőindával
keretelt mezőben a felirat látható.

ID 3190, fotó: Ortolf Harl



2. kép: Sírkő Szomódról:
a jelenet fülkében van elhelyezve. Támlás
széken egy nő ül bennszülött viseletben.

ID 707, fotó: Ortolf Harl



1. kép: Az éhezõ megvendégelése,
– Lőcse, Szt. Jakab
plébánia-templom,
freskó, 1380 körül.
Fotó: Méry Gábor



2. kép: A szomjazó megítatása,
– Lőcse, Szt. Jakab
plébánia-templom,
freskó, 1380 körül.
Fotó: Méry Gábor



3. kép: A mezítelen felruházása,
– Lőcse, Szt. Jakab
plébánia-templom,
1380. körül,
Fotó: Méry Gábor



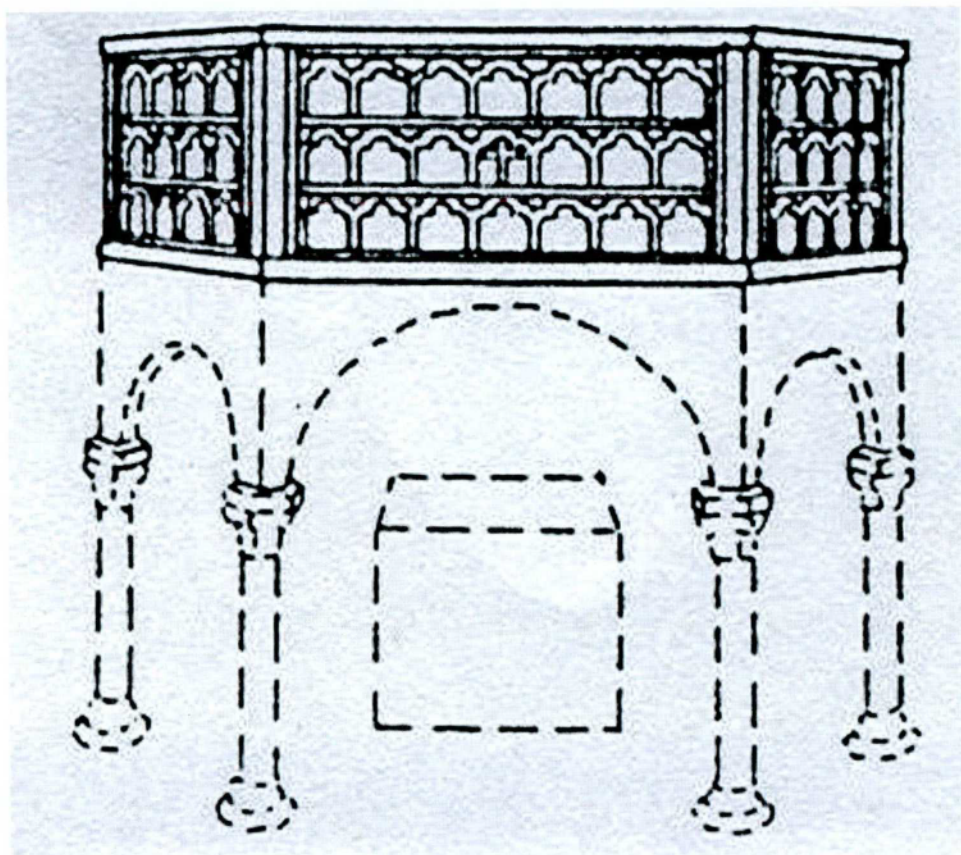
4. kép: A Jóra való restség,
– Lőcse, Szt. Jakab
plébánia-templom,
freskó, 1380 körül.
Fotó: Méry Gábor



5. kép: Irígység,
– Lőcse, Szt. Jakab
plébánia-templom,
freskó, 1380 körül.
Fotó: Méry Gábor



6. kép: A Fösvenység
– Lőcse, Szt. Jakab
plébánia-templom,
freskó, 1380 körül.
Fotó: Méry Gábor



1. kép: A Verduni oltár eredeti, 1181-ben elkészült, ambót díszítő formájának rekonstrukciós rajza.



2. kép: A Verduni oltár az 1331-es oltár-átalakítást követő, jelenleg is látható formája a Klosterneuburgi kolostorban. Az oltár méretei: 108,5 cm x 504 cm

I. ANTE LEGEM

Verduni oltár, Klosterneuburg, Nikolaus Verdun ambo-zománcképei (1181); Stephan von Syrendorf: I-III/8, I-III/10, oltárrákalkítás (1331). Ikonográfiai tematika, bibliai utalások. I.: Ante legem, II.: Sub gracia, III.: Sub lege

- 22 angel -

Izsaák születésének igérete	Izsaák születése	Izsaák körülmetélése	Ábrahám és Melchizedek	Átkelés a Vörös-tengeren	Mózes vízszelése Egyiptomban hogy megemléke a népet	Melchizedek felidőzése	Káin megöli Ábelt	Ábrahám földelődőzést készít Izsaákot	Ádám és Éva bűnbocsátása	József kútba dobja	Az első szülők elpusztítása Egyiptomban	Jakob áldása	Hóhós felvitelése	Noé bárkája	A második előjövetele	Mennyei Jeruzsálem (Ábrahám kebele)
Ter 18,14	Ter 21,2	Ter 21,6	Ter 14,18	Kiv 14,21-22	Kiv 5,19	Ter 14,18-20	Ter 4,18	Ter 22,9	Ter 3,6	Ter 37,24	Ter 49,8-9	Ter 5,23-24	Ter 5,23-24	Ter 7,13-17	Mt 24,29-31	Jel 21,1-2 Lk 16,22
Dávid Jeremiás Zsolt 44,11 Jer 31,22	Mózes 1Móz 17,10 Iz 9,6 Lk 11,30	Izsaák Jónás Iz 42,1 Iz 10,24	Izsaák Jónás Iz 42,1 Iz 10,24	Izsaák Jónás Iz 42,1 Iz 10,24	Izsaák Jónás Iz 42,1 Iz 10,24	Dávid Salamon Dávid Dániel Izsaák Dávid Salamon Ozias Dávid Dávid Joel Pál Szofoniasz Amos Iz 9,8-13	Zsolt 77,25 Zsolt 41,10 Pél 9,5 Dán 9,26	Zsolt 11,10	Zsolt 11,10	Ozias Dávid Dávid Joel Pál Szofoniasz Amos Iz 9,8-13	Zsolt 76,9 Zsolt 47,6 Zsolt 138,2 Jo 2,28	Zsolt 138,2 Jo 2,28	Zsolt 138,2 Jo 2,28	Zsolt 138,2 Jo 2,28	Zsolt 138,2 Jo 2,28	Zsolt 138,2 Jo 2,28

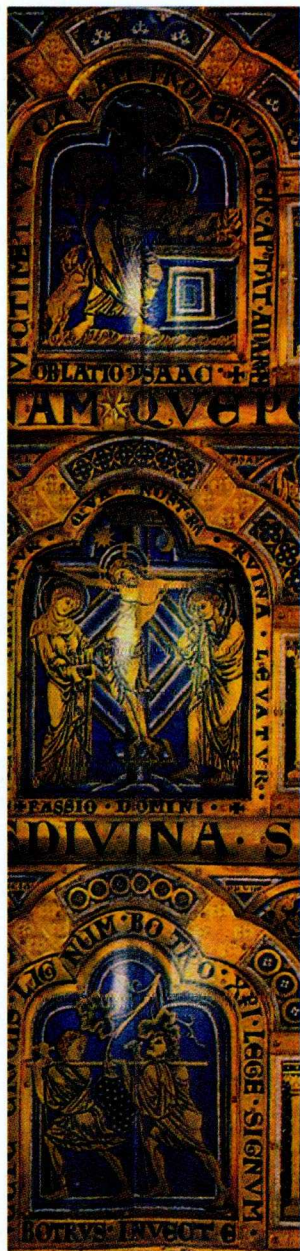
II. SUB GRACIA

1. Angyal üdvözlése	2. Krisztus születése	3. Krisztus körülmetélése	4. A Három királyok látogatása	5. Krisztus megkezdése	6. Bevonulása Jeruzsáomba	7. Utolsó vacsora	8. Krisztus elfogadása	9. Krisztus keresztre feszítése	10. Levétel a keresztről	11. Sírbalettel	12. Krisztus a Pokol tornáczán	13. Krisztus feltámadása	14. Krisztus mennybemenetele	15. A Szűz Mária előjövetele	16. Utolsó ítélet harangszó	17. Ítélt Krisztus
Lk 1,26-28	Lk 2,7	Lk 2,21	Mt 2,1-11	Mt 3,13-15	Mt 21,1-11	Mt 26,17-29	Mt 26,50	Mt 27,35	Mt 27,59	Mt 27,60	1Pét 3,18-20	Mt 28,6	Lk 24,50-51 ApCsel 1,9	ApCsel 2,1-6	Mt 24,31 1Kor 15,52	Mt 25,31-46
Erényesség	Engedelmesség	Istenféltés	Mértéktelenség	Szeltség	Bölcsesség	Megfontoltság	Igazságosság	Hitt	Türelemesség	Igazságosság						
Öröm	Könyörületesség	Békesség	Szeretet	Adakozás	Okosság	Egyreítés	Erő/Bátorság	Reményesség	Alázatosság	Szeltség						

III. SUB LEGE

Sámon születésének igérete	Sámon születése	Sámon körülmetélése	Sáma király-nyjének látogata Salamonnal	A salomoni templom bronzzománcképe	A hányatott bárány	A Frigyláda, benne a kövülék, mennyisége és Áron vonszaja	A zsidó hadvezér, Aboer meggyilkolása	A Kánaánba küldött katonák a szőlőfűrtel	Jerikó/Ai királyának levetése az akasztófáról	Jónás békája a hal	Sámon megöli az orcaszánt	Sámon felviszi Gáza város kapuit a hegyre	Illeszke	A törvényadás	A holtak feltámadása	A Pokol (Levián)
Bir 13,3-6	Bir 13,24	(Lev 12,3)	1Kir 10,1-2	1Kir 7,23	Kiv 12,3-14	1Kir 9,9 (vö Zsolt 9,4)	2Sám 3,27	Sám 13,23	Józ 8,29	Jón 2,1 Mt 12,40	Bir 14,6	Bir 16,3	2Kir 2,11	Kiv 19,18-20	(vö Mt 24,29-31)	Jób 40,25-41,26

3. kép: A Verduni oltár ikonográfiai sémáját Újvári Edit készítette.



4. kép: Balra: a Verduni oltár kompozíciójának centruma (I., II., III. 9. képek)

Jobbra: a Keresztre feszítés jelenete (II.9. kép).
(Letöltés: 2009.02.14.)



5/1. kép: Az első függőleges képcsoport (I., II., III. 1 képek: Ábrahám és a három angyal; Angyali Üdvözlés; Sámson anyja és az angyal).



5/2 kép:

Ábrahám és a három angyal (I.1. zománckép)
(Letöltés: 2009.02.14.)



6.kép: A Verduni oltár baloldali szárnya (a I., II., III. sáv 1–4 képcsoportja)



7/1. kép: Jerikó királyának levétele az akasztó fáról (az 1331-es betoldás egyik zománcképe III.10.).



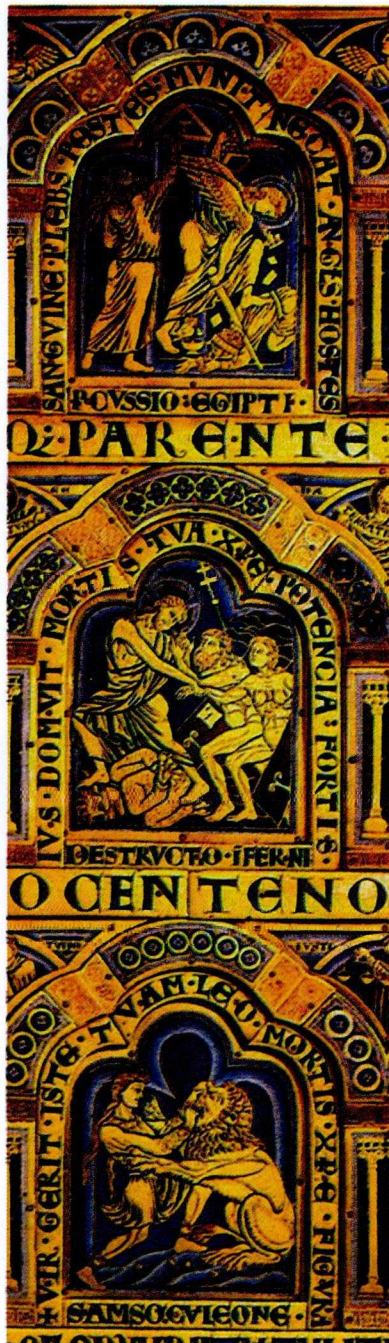
7/2. kép: Jónást elnyeli a hal: evangéliumi eredetű ipológiai szimbolika (III.11.).
(Letöltés: 2009.02.14.)



8. kép: Az „Ábrahám kebele” ikonográfiai típus a Verduni oltáron (I.17.)
www.allposters.com/-sp/The-Verduner-Altar (Letöltés: 2009.02.14.)



10. kép a Fortitudo, jobbra fent Iusticia allegorikus figurájával.



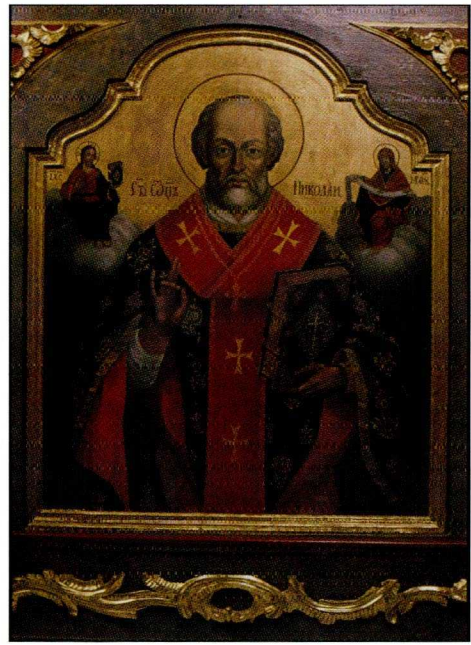
9. kép: Az oroszlánnal harcoló Sámson (III.12.),



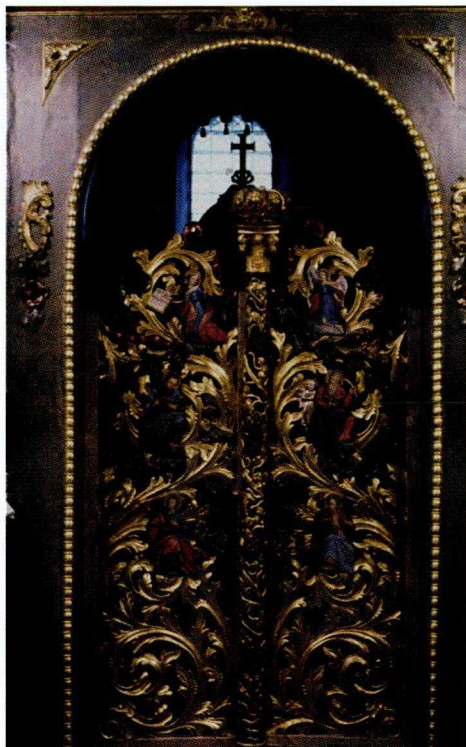
1. kép: Sátoraljaújhely, a Szent Miklós görög katolikus templom ikonosztázionja, 1759/?–1773.



2. kép: Spalinszky Mihály és Tádé: Istenszülő a gyermekkel, 1759/?–1773.



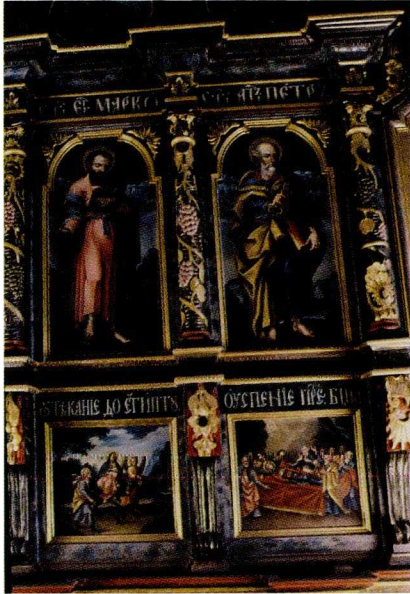
3. kép: Spalinszky Mihály és Tádé: Szent Miklós püspök, 1759/?–1773.



4. kép: Királyi kapu, 1759/?–1773.



5. kép: Spalinszky Mihály és
Tádé: Krisztus-Főpap/ Utolsó
vacsora, 1759/?–1773.



6. kép: Spalinszky Mihály és
Tádé: Szent Márk/ Szent Péter/
Menekülés Egyiptomba/ Istenszülő
elszenderedése 1759/?–1773.



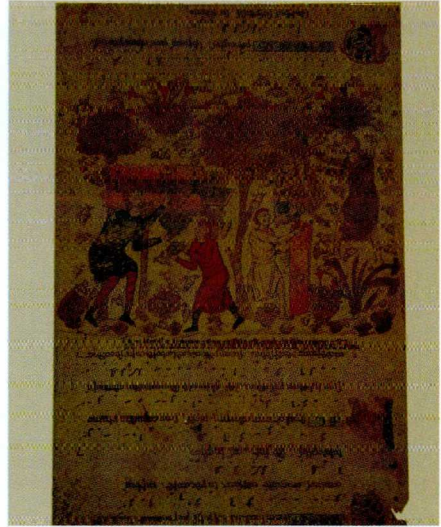
7. kép: Spalinszky Mihály és
Tádé: Mózes, 1759/?–1773.



8. kép: Sátoraljaújhely, Szent Miklós görög katolikus templom, 18. század



1. kép: Ismeretlen beneventói miniaturafestő: Az Exultet-himnusz éneklő diakónus. 986 k. pergamen, Vatikáni Apostoli Könyvtár



2. kép: Ismeretlen montecassinói miniaturafestő: A méhviasz nyerése a húsvéti gyertyához. 1085 k. pergamen, Vatikáni Apostoli Könyvtár



3. kép: Nicola d' Angelo-Pietro Vassalletto: Húsvéti gyertyatartó. 1170. Márvány, Falakon kívüli Szent Pál bazilika, Róma



4. kép: Nicola d' Angelo-Pietro Vassalletto: A megdicsőült ítélő Krisztus, részlet, 1170. Márvány, Falakon kívüli Szent Pál bazilika, Róma



5. kép: Ismeretlen magyarországi szobrász: Húsvéti gyertyatartó. 1765 k. aranyozott, festett fa. Plébániatemplom, Császáz



6. kép: Ismeretlen magyarországi szobrász: Krisztus feltámadása, részlet. 1765 k. aranyozott, festett fa. Plébániatemplom, Császáz



7. kép: Ismeretlen magyarországi szobrász: Húsvéti gyertyatartó. 1760 k. Plébániatemplom, Mihályi



8. kép: Ismeretlen magyarországi szobrász: A föltámadt Krisztus bibliai személyek körében, részlet. 1760 k. Plébániatemplom, Mihályi



9. kép: Kiss György: Húsvéti gyertyatartó a feltámadt Krisztussal, lábánál a sírt őrző katonának, részlet. 1906. Bronz. Főszékesegyház-Bazilika, Esztergom



10. kép: Kiss György: Húsvéti gyertyatartó a feltámadt Krisztussal, lábánál a sírt őrző katonának, oldalnézeti részlet. 1906. Bronz. Főszékesegyház-Bazilika, Esztergom



11. kép: Czurmühl György: Húsvéti gyertyatartó. 1903. Festett fa. Plébániatemplom, Pomáz



12. kép: Czurmühl György: Húsvéti gyertyatartó, részlet. 1903. Festett fa. Plébániatemplom, Pomáz



13. kép: Ismeretlen magyarországi szerzetes művész: Agnus Dei-vel, viaszmedálokkal, viasz domborművel, pergamen festményekkel ékesített nagyméretű ereklyés piramis. 1740. k. polion munka. Plébániatemplom, Kecskéd



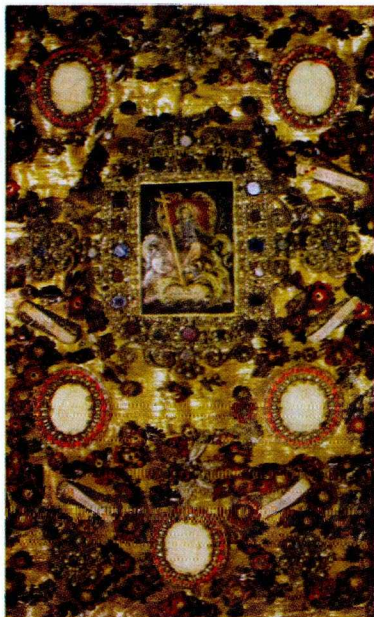
14. kép: Ismeretlen magyarországi szerzetes művész: Agnus Dei-vel, viaszmedálokkal, viasz domborművel, pergamen festményekkel ékesített nagyméretű ereklyés piramis. 1740. k. polion munka. Plébániatemplom, Kecskéd



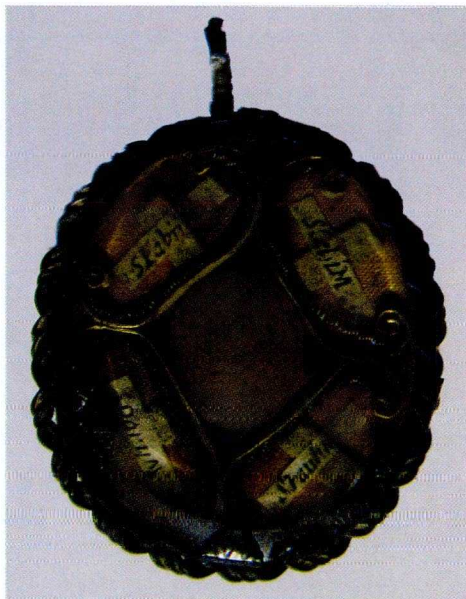
15. kép: Ismeretlen felvidéki szerzetesművész: Agnus Dei és Kostka Szent Szaniszló viasz domborműve ereklyés piramisban. 1770 k. Polion munka. A szerző gyűjteményében



16. kép: Ismeretlen felvidéki szerzetesművész: Szent Szög, körülötte viaszmedálokkal. 1700 k. Polionmunka. A szerző gyűjteményében



17. kép: Ismeretlen magyarországi szerzetesművész: Az Élő Istennek Fia, körülötte viaszmedálokkal. 1730 k. Polionmunka. Móra Ferenc Múzeum, Bálint Sándor Gyűjtemény, Szeged



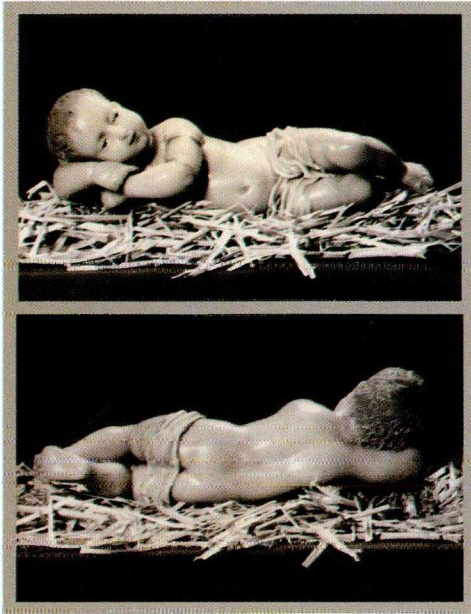
18. kép: Ismeretlen mester: Agnus Dei, körülötte szentek ereklyéivel. 1720 k. ezüst keretben csiszolt üveggel borított amulett. A szerző gyűjteményében



19. kép: Ismeretlen magyarországi szerzetes művész: Segítő Boldogasszony. 1750 k. Festett viasz dombormű, polionmunka. Berta Német Attila magángyűjteménye. Sopron-Bánfalva



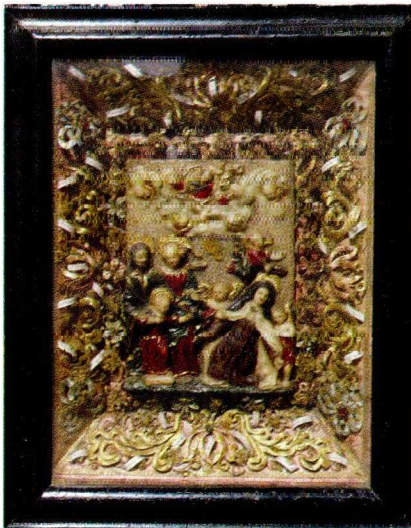
20. kép: Ismeretlen magyarországi szerzetes művész: Názáreti Szent József. 1750 k. Festett viasz dombormű, polionmunka. A szerző gyűjteményében



21–22. kép: Ismeretlen szobrász: Betlehemi Kisdéd Jézus. 1750 k. Viasz, festett. Iparművészeti Múzeum. Budapest.



23. kép: Ismeretlen közép-európai szerzetes művész: a fiatal Jópásztor bárányaival. 1770 k. festett viaszdom-bormű, polion díszítésében szentek ereklyéivel. A szerző gyűjteményében



24.-25. kép: Ismeretlen szobrász: Betlehemi Kisdéd Jézus. 1750 k. Viasz, festett. Iparművészeti Múzeum. Budapest





1. kép: „Rebi Jesájele Keresztirer – Zhuto jehi álenu.” (Bodrogkeresztúri Steiner Saje rabbi (1851-1925) – az érdeme legyenek rajtunk.) (Tokaj-Hegyaljai Zsidó Hagományörző Egyesület)



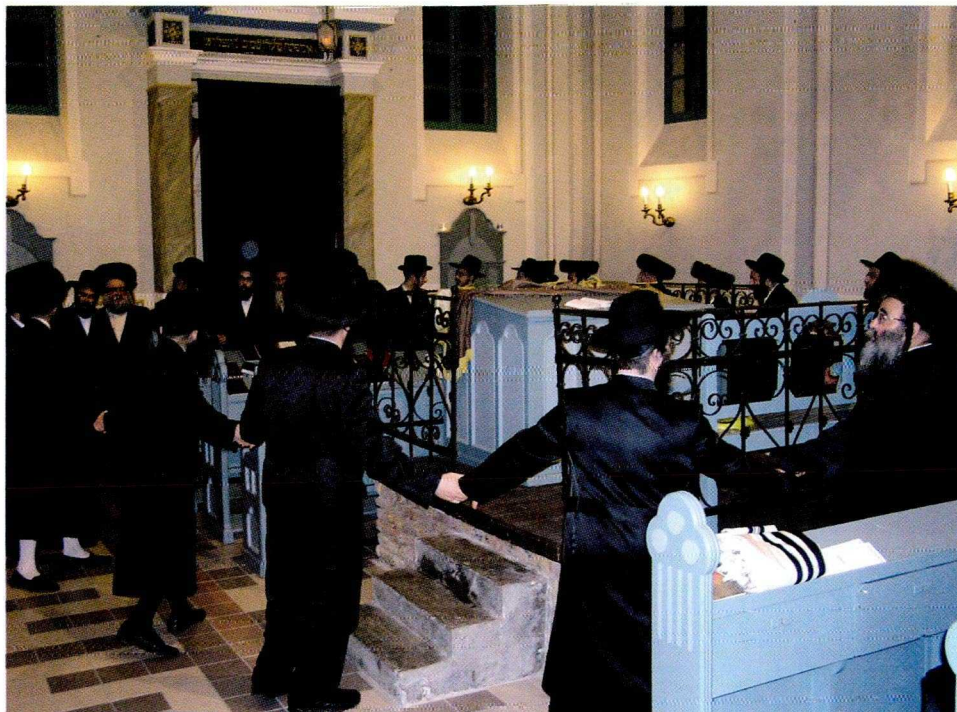
2. kép: OR-ZSE Könyvtára



3. kép: OR-ZSE Könyvtára



A makói rebbe Tórát magyaráz az által adott tisen Makón az éves világtalálkozón. (Fotó: Jozsef Rubinstein)



5. kép: Körtánc a makói rebbével Makón a felújított orthodox zsinagógában.



6. kép: A sírkő megérintése a makói rebbecen (rabbiné) sírjánál.



7. kép: A makói cádik sírkövét átölelő dédunoka és a sírkőre boruló zarándok.



8. kép: A dédapja – a makói cádik – sírja előtt fekvő, egyéni imáját mondó makói rebbe. (Fotó: Tóth-Ábri Péter)

A Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék kiadványai
Publications of the Department of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Szeged, Hungary

Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár
Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis. Barna, Gábor (Hg.)

1. Szentemberek - a vallásos élet szervező egyéniségei. /Organizers in the folk religiosity. Ed. By Gábor Barna, Néprajzi Tanszék, Szeged - Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 1998. 395 pp. bl/wh pictures, English abstracts
2. Religious Movements and Communities in the 19th-20th Centuries. Ed. by Gábor Barna. Szeged, 1999. 174 S. bl/wh pictures.
3. Szent és profán között. A Szeged-alsóvárosi búcsú. / Between the Sacred and Profane. The Pilgrimage Feast of Szeged-Alsóváros. Szerk. / Ed. by Bertalan Pusztai. Szeged, 1999. 189 pp. 32 colour., 3 bl/wh pictures.
4. Józsa, László: Megszentelt kövek. Kápolnák, szobrok, keresztek és temetők Kunszentmártonban. / Geweihte Steine. Kapellen, Statuen, Kreuze und Friedhöfe in Kunszentmárton. Szeged, 1999. 430 pp. 102 colour., 96 bl/wh fig. German abstracts.
5. Hetény, János: A győri vérről könnyező Szűzanya kultusztörténete. / Veneration of the bleeding/exuding picture of the Virgin Mary Győr. Szeged, 2000. 236 pp. 23 colour., 15 bl/wh fig. Eng. abs.
6. Politics and Folk Religion. Ed. by Gábor Barna. Szeged, 2001. 176 pp. bl/wh fig. EUR 25.-
7. Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában. / Unsere Liebe Frau. Marienverehrung in Ungarn und in Mittel-Europa. Ed. by Gábor Barna. Szeged, 2001. 388 pp. bl/wh fig. Eng. abs.
8. A szentisztelet történeti rétegei és formái Magyarországon és Közép-Európában. A magyar szentek tisztelete. / Historische Schichten und Formen der Heiligenverehrung in Ungarn und in Mittel-Europa. Die Verehrung der ungarischen Heiligen. Ed. by Gábor Barna. Szeged, 2001. 294 pp. bl/wh fig. Eng. abs.
9. Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből. (Körper, Seele, Natur. Studien über die Volksmedizin). Hg. Gábor Barna, Szeged, 2002. 276 pp. Eng., German. abs. EUR 20.-
10. Folk Ballads, Ethics, Moral Issues. Ed. By Gábor Barna and Ildikó Kríza. Akadémiai Kiadó, Budapest – Department of Ethnology, Szeged – Institute of Ethnology, HASc, Budapest, 2002. 262 pp.
11. Ritualisierung, Zeit, Kommunikation. Gábor Barna (Hg.) Lehrstuhl für Volkskunde, Szeged – Akadémiai Kiadó, Budapest, 2003. 100 pp. bl/w fig.
12. „Oh, boldogságos Háromság” Tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről. Ed. By Gábor Barna, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest 2003. 282 pp. Eng. Abs. bl/wh fig.

1979

ECY - ru

XB 111717

13. Rítusok, folklór szövegek. Rites, Folklore Texts. Ed. by Gábor Barna, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2004. 380 pp. Eng. Abs. bl/wh fig.
14. Idő és emlékezet. Tanulmányok az időről az ezredfordulón (Time and Memory. Studies on Time at the Turn of the Millennium). Kairosz Kiadó, Budapest, 2005. 189 pp., Eng. Abs. 42 bl/wh fig.
15. Hetény János: „Gyönyörű nagy vonzalom ...” A Karancs-hegyi kistáj Mária-kultuszt ihlető szerepe. „Eine herrlich große Zuneigung ...” Die Rolle der Kleingegend Karancs im marianischen Kult. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2006. 158 pp. German abs. 49 colour, 5 bl/wh fig. 19 notes.
16. Barna Gábor, szerk. Kép, képmás, kultusz. / Bild, Abbild, Kult. Szeged, 2006. 400 pp.
17. Barna Gábor szerk. 1956 – Emlékezés és emlékezet. Október 23-a megünneplése és a forradalom történelmi emlékezetének megszerkesztése napjainkban. Egy kutatószeminárium tanulságai. / 1956 - Memory and Remembrance. Szeged, 2006. 264 pp.
18. Barna, Gábor ed. Religion, Tradition, Culture. Akadémiai Kiadó – Néprajzi Tanszék, Szeged, 2007. 130 pp.
19. Grynaeus Tamás szerk. Köztéri szakrális kisépítmények. / Sakrale Kleinbauten. Szeged, 2008.
20. Barna, Gábor Hg. Kleindenkmale. Szeged, 2008.
21. Rítus és ünnep. Szerk. Barna Gábor. Szeged, 2009. Eng. abs. (in print)
22. Érzékek és vallás. Szerkesztette Gyöngyössy Orsolya és Bodosi-Kocsis Nóra közreműködésével Barna Gábor. Szeged, 2009. 278 pp. Eng. abs. 24 pp colour fig.
23. Józsa László: „Isten hajléka az emberek között” A kunszentmártoni Nagytemplom története. Budapest - Szeged, 2009. 326 pp. bl/wh and colour fig.

A kiadványok megrendelhetők
 Books can be ordered at the Department
 Barna, Gábor H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.,
 e-mail: barna@hung.u-szeged.hu



X 111634

Az ember a természetfölötti világgal, a transzcendenssel, az Istennel való kapcsolattartásra, kommunikációra sajátos kultúrát alakított ki. A vallásgyakorlásban, az Isten tiszteletében az egyén teljes személyiségével részt akar venni. Az őt érzék ezt a teljességet fejezi ki. A vallási ünnep az érzékek komplex és általában intenzív használatának alkalma. Az istentisztelet pedig ilyen ünnepi alkalom. Az istentisztelet szakrális dráma, amely - ha felekezetenként eltérő intenzitással is - minden érzékszervünkre hat. Az érzékek használatának, vagy éppen kiakcsolásának (a bőjtnek, a csöndnek például) fontos szerepe lehet a szimbólumok használatában, ami az érzékek alkalmazását jelentheti. Ez pedig ünnepélyességet biztosít. Az érzékek kaput teremtenek az érzelmekhez, de nem keverendők össze az érzelmekkel.

Könyvünk az érzékek és a vallás vizsgálatának első magyar nyelvű, néprajzi, antropológiai szemléletű példája. A szerzők teológusok, ókortörténészek, nyelvészek, művészettörténészek, zenetörténészek, egyháztörténészek, folkloristák.

